BIBLIOTHECAE
ELECTORALIS
MONACENSIS
Ch. Wink. del.
Söcklen sc. 1779.

Phil. jj89. a.

<36620992540010

<36620992540010

Bayer. Staatsbibliothek

B H 355

Philos. Novitss. 2391.

R

Darstellung
der
Hauptmomente
der
Elementarlehre
der Kantischen Kritik der reinen,
und practischen Vernunft.

Oder

Zweyte verbesserte, und vermehrte Ausgabe der kurzen,
und deutlichen Darstellung des Kantischen Systems
nach seinem Hauptzwecke, Gange, und
inneren Werthe

---

von

Andreas Metz,

der Philosophie und Theologie Doctor, und der Philosoph.
und Mathesis Professor in Würzburg.

Staatsbibliothek
München

Erster Theil.

Darstellung der Hauptmomente der Elementarlehre der
Kantischen Kritik der reinen Vernunft.

Bamberg und Würzburg,
bey Tobias Göbhardt sel. Wittwe.
1802.

Philoſophiam nos quoque adjuvemus, nosque ipſos redargui, refellique patiamur. CICERO.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Dem

Hochwohlgebornen, Hochgelehrten,

und Hochzuverehrenden

Herrn, Herrn

Johann Michael Seuffert

beyder Rechte Doctor

Hochfürstlich = Würzburgischen geheimen Rathe,

geheimen Referendar, und Professor der Rechte

an der Julius = Universität.

Vorrede
zur ersten Auflage.

Die nachstehende Abhandlung über das Kantische System schrieb ich nicht für Lehrer der Philosophie; auch nicht für die jenigen unter den Nichtlehrern, welche durch ein besonderes Bedürfniß des Herzens, oder ihren natürlichen Hang zur Speculation getrieben, sich schon längst mit den Aufgaben, und Resultaten des Criticism bekannt gemacht haben. Ihre Lesewelt beschränkte ich vorzüglich nur auf den Zirkel der jenigen, welche an der gegenwärtigen, durch Kant gestifteten Revolution im Fache der Philosophie warmen Antheil nehmen; gleichwohl aber, wegen ihrer Berufesgeschäfte, oder anderer Ursachen nicht im Stande sind, durch eigene Lektüre der Kantischen Schriften, und eigenes Nachdenken, sich einen systematischen Ueberblick des Ganzen zu verschaffen, und seine, in einander greifende, und verflochtene Deductionen auf einen einzigen Hauptpunct zurücke zu führen. Manche aus der Klasse dieser verehrungswürdigen Männer äußerten bey mir den Wunsch, eine Schrift zu haben, die ihnen zu dieser Absicht verhülflich seyn, und das Lesen Kantischer Schriften nützlich, und leichter machen könnte. Dieser Wunsch

auf ihrer, und das Interesse für Philosophie, auf meiner Seite bestimmten mich, das jenige, was ich mir theils durch eigenes Nachdenken über Kantische Philosophie, theils durch die Lektüre der jenigen Schriften, die sich über den Criticism verbreiten, * eigen gemacht, systematisch zu ordnen, und die jenigen Hauptpuncte vorstellig zu machen, worauf es vorzüglich ankommt, um den Geist des kritischen Systemes kennen zu lernen. Dieser Arbeit unterzog ich mich schon vorigen Sommer, da ich noch die Bildung der adelichen Knaben im Seminar zum H. Chilian in Würzburg besorgte, und endigte sie auch in diesem Amte. ** Nur das wiederhohlte Zureden meiner Freunde, denen ich sie zur Beurtheilung vorlegte, vermochte mich nebst obigen Gründen, sie der Presse zu übergeben, weil sie, nach ihrem Urtheile, auch studirenden Jünglingen, die sich mit dem Studium des Criticism befassen, nützlich seyn würde. Das Urtheil des gelehrten Publicums mag es nun entscheiden, ob

sie

---

* Hier seyen vorzüglich mit Achtung für ihre Herren Verfasser genannt, die vortrefflichen Aufsätze, welche in dem allgemeinen, für kritische und populäre Philosophie bestimmten, und unter Leitung des Hrn. Kosmann herausgegebenen Magazine vorkommen. Manches, was in ihnen nur kurz vorgetragen worden, ist hier ausführlich auseinander gesetzt. Nebst dem Hr. Goeß Abhandlung und systematische Darstellung der Kantischen Vernunftkritik Nürnberg 1794—

** Ein Umstand, den ich hier aus bloß localen Ursachen anführe.

sie ihrem Zwecke entspreche, oder nicht. Jede gegründete Erinnerung, und Verbesserung der Mängel, die in ihr vorkommen, ist mir willkommen. Grundlosen Tadel aber verachte ich, auf Horazens Spruch gestützt:

Siquid novisti rectius istis
Candidus imperti; si non; his utere mecum.

Da ich nur die Hauptpunkte des kritischen Systems darzustellen, zur Absicht hatte, fand ich's für unnöthig, mich über alle Kapitel, und Principien der doppelten Vernunftkritik zu verbreiten. Genug, daß ich Winke gab, was noch weiters an gewissen Orten abgehandelt werden müsse, und wo man die Ausführung des selben finde.* Auch nahm ich auf Reinhold's Theorie des V. V. absichtlich keine Rücksicht, weil ich der Ueberzeugung nicht bin, daß, was Andere meynen, sich das Kantische System nicht verstehen lasse, ohne aus Reinhold den Schlüssel geborgt zu haben. Ich denke vielmehr, Kant läßt sich, so wie jeder Author, der in der Absicht schreibt, um verstanden zu werden, aus sich selbst dollmetschen, so wie ihn Reinhold würklich, und vor ihm Schultz, ohne Reinhold's Theorie gelesen zu haben, verstanden haben. Reinhold führte das aus, was Kant noch unausgeführt gelassen hatte. Er lieferte die Entwickelung des Vorstellungsvermögens, das sich zum Erkenntnißvermögen, welches Kant bearbeitete, wie

die

*wie z. B. im 25 - 27 §ve, wo von den Urtheils- und Denkformen die Rede ist.

die Gattung zur Art verhält, und setzte das jenige, was von der Vorstellung gilt, mit vielem Scharfsinne auseinander, was Kant nicht gethan, obgleich seinen Principien zum Grunde gelegt hatte, wie R. selbst gestehet. Ein aufmerksamer Leser, der überall die wesentlichen Merkmahle, die Kant mit den Ausdrücken der einzelnen Vorstellungen verbindet, auffasset, kann also im Kantischen Systeme noch immer eben so gut fortkommen, als es Reinholden möglich war, noch ehe er mit seiner Theorie aufs Reine gekommen. Ist aber die Frage davon, ob das pur Kantische System in seinem Fundamente bestehe, oder einer neuen Stütze bedürftig sey; dann gestehe ich gern, daß Reinhold's Theorie mit Nutzen studirt werden könne. Aber dieß heißt nicht „diese Theorie ist der Schlüssel, ohne den Niemand in das Heiligthum des Kantianism kommen kann. — Endlich die sinnstörenden Druckfehler betreffend, die vornehmlich in den ersten Bögen vorkommen; bitte ich den Leser, sie aus dem beygedruckten summarischen Verzeichnisse der selben vor aller Lectüre zu verbessern. Mir war es unmöglich, weil ich, wegen der Entfernung des Druckortes, die Correctur nicht besorgen konnte.

Würzburg 1795.

Vorrede
zur zweyten Ausgabe.

Bey der wesentlichen Verschiedenheit der, jetzt in Teutschland stattfindenden, Systeme der Philosophie, und der davon abhängigen Spaltung der Philosophen unter einander selbst auf der einen, und bey dem, jetzt (da sich der französische Krieg in Teutschland geendiget hat) fast mehr, als jemahls wieder reg gewordenen Bestreben der Obscuranten Parthie, Alles, was den Stempel der neuen, oder neuesten Philosophie an sich trägt, als der Religion, und dem Staate gefährlich, oder wohl gar (a la Miotti) als gottlos zu verschreien, auf der anderen Seite, ist es fast bedenklich, einer Darstellung des Kantischen Systems, oder auch nur der Umarbeitung, und zweyten Ausgabe einer schon früher zum Drucke beförderten,

derten, und nun vergriffenen Darstellung dieses Systems seine von Berufsgeschäften freyen Stunden zu widmen. Denn an verdrüßigen Widersprüchen von beyden Seiten her kann es bey einer solchen Lage der Dinge kaum fehlen. Es ist bekannt, daß Herr Fichte anfänglich in allem Ernste seine Leser versicherte, und sogar den selben zu beweisen suchte, daß sein System kein anderes sey, als das Kantische, d.i. die selbe Ansicht der Sachen enthalte, aber in seinem Verfahren ganz unabhängig von der Kantischen Darstellung sey — und daß er nie Etwas werde sagen können, worauf nicht schon Kant unmittelbar, oder mittelbar, deutlicher, oder dunkler gedeutet habe. Man lese nur deßfalls das philosophische Journal einer Gesellschaft teutscher Gelehrten (5ten B. 1 Heft 1797 S. 3 — 5ten B. 4tes Heft 1797 S. 346 folg.) und das Fichte'sche Werkchen: „Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre S. V." Es ist aber auch eben so bekannt, daß Hr. Fichte auf die Erklärung Kant's: „Ich erkläre hiemit; daß ich Fichte's Wissenschafts„lehre für ein gänzlich unhaltbares System halte. Denn

„reine

„reine Wissenschaftslehre ist Nichts mehr, oder we„niger, als bloße Logik, welche mit ihren Principien „sich nicht zum Materialen des Erkenntnisses ver„steigt, sondern vom Inhalte des selben, als reine „Logik abstrahiret, aus welcher ein reales Object her„auszuklauben vergebliche, und daher auch nie ver„suchte Arbeit ist u. s. w." (Intelligenzblatt der allg. Litteratur Zeitung Nro 109 den 25ten August 1799) die Behauptung aufgestellet hat, daß die Wissenschaftslehre ein völlig neu erfundenes System sey, von dem vorher auch nicht einmahl die Idee existiret habe, (Oberteutsche allg. Litt. Zeitung XI St. den 14ten Jenner 1801) und daß die Anhänger der Fichte'schen Philosophie die Kantische Vernunftkritik, wenn Sie buchstäblich, wie Kant will, verstanden werde, für sceptisch, idealistisch, materialistisch, fatalistisch, und atheistisch, kurz für ein System des empörendsten Unsinnes halten, der noch in keinem Kopfe existiret habe, und als solcher bereits schon von jedem Kopfe besseren Schlages eingesehen werde. Man lese nur deßfalls die im 1ten und 4ten Hefte des 10ten Bandes des philosophischen Journals einer Gesellschaft teutscher

Ge-

Gelehrten 1798 vorkommende Abhandlung des H. Dr. Schad über die Frage, ob Kant's Kritik Metaphysik sey? und des nämlichen Herrn Doctor's gemeinfaßliche Darstellung des Fichte'schen Systems, und der daraus hervorgehenden Religions Theorie. Erfurt 1800.

Daß nun nach diesen Erklärungen das Fichte'sche System mit dem Kantischen im stärksten Kampfe liege, und sonach der Darsteller der Hauptmomente des letzteren Gefahr laufe, in allen gelehrten Zeitungen, in denen nach dem Codex des Fichte'schen Systems gerichtet wird, als ein Mann (oder wie sonst der Titel heißen mag) übel mitgenommen zu werden, der an eine entbehrliche, ja sogar schädliche Arbeit seine Stunden verschleudert habe, und sonach es schon deßwegen bedenklich sey (wenn man auch auf den Conflict des Bardilischen Systemes mit dem Kantischen, und Fichte'schen zugleich nicht siehet) sich mit einer Darstellung des Kantianism abzugeben, liegt zu Tage. Dazu kommen aber noch obendrein die Machinationen der immer kampflustigen Religions Zeloten, welche, weil Sie die Grundsätze der neuen und neue-

sten

sten Philosophie mit ihren theologischen Syste-
men (die Sie gar gern mit der geoffenbarten Re-
ligion selbst identificiren) nicht reimen können, diese
Philosophie als für die geoffenbarte christliche Religion
grundverderblich ansehen, und den Darsteller der sel-
ben entweder in anonymen Druckschriften um den
Character der kirchlichen Rechtgläubigkeit (Or-
thodoxie) d. h. um seine Ehre beym Volke zu brin-
gen suchen, oder ihn bey der geistlichen Regierung des
Landes geradezu als einen strafwürdigen Religions-
gegner denunziren, oder mit offener Stirne gegen ihn
in öffentlichen Schriften zu Felde liegen, und ihn un-
ter die Zahl der Gottlosen versetzen, weil nach den
Principien seiner Philosophie der jenige Gott nicht
zum Vorschein kommt, den Sie sich nach den Prin-
cipien ihrer Philosophie und Theologie schon längst
gebildet haben.* Inzwischen ist dieser letzte Bedenk-
lich-

---

*Wahrhaft ritterlich sind in dieser Hin- und Absicht unter andern die Angriffe, und Anfeindungen, welche gegen den Verf., so wie gegen den verstorbenen H. Prof. Reuß und das Kantische System überhaupt erst neu-

erlich

lichkeitspunct von nicht sonderlich großer Wichtigkeit, wenn der Verfasser der genannten Darstellung nur das Glück hat, in einem Lande zu leben, wo die geistliche Regierung auch aus solchen Männern bestehet, welche

---

erlich wieder in der von Miotti zu Wien unter dem Titel: „Ueber die Falschheit, und Gottlosigkeit des Kantischen Systems u. s. w. herausgegebenen Schrift gemacht worden sind. Als Antwort aber auf dieselben mag vor der Hand diese wiederhohlte Auflage der Darstellung des K. Systems, nebst folgendem Passus aus der Erlanger Lit. Zeitung dienen. „Wien. Ein gewisser Miotti, Exprofessor, und Exjesuite dahier, der unter Joseph den II einen Aufklärer spielte, hat in einer zwey Bände starken Sudeley die Bosheit, und Niederträchtigkeit der Kantischen Philosophie erwiesen!!! die „ mit nichts weniger, als mit Einführung der Freyheit und Gleichheit, mit dem gänzlichen Umsturze aller Thronen, und Religionen umgehet. " Der Censor wollte diese Schandschrift nicht admittiren! Der Author fand aber höhere Wege, sich, und sein Vaterland öffentlich zu prostituiren. „ Lieber Leser, überdenke diesen Passus, lese das Werk selbst, und urtheile dann auch selbst.

welche es wissen, daß nicht schon so fort das Christenthum Gefahr laufe, wenn etwa durch die Principien einer Philosophie nur die Methode, nach der zeither die Sachwalter der Offenbarung (die supernaturalistischen Theologen) die Lehren der Offenbarung systematisirten, und ihre Prämissen, oder Argumente ins Gedränge kommen, und wohl gar als unzulänglich dargestellet werden. Denn es ist schon längst selbst von Katholischen Theologen besseren Schlages angenommene Wahrheit, daß die von den Katholiken behauptete Infallibilität der Kirche nicht auf die Prämissen und Argumente der theologischen Doctoren, sondern lediglich auf die Entscheidungen der Kirche in Sittlichkeits- und Glaubenspuncten, mithin nur auf die Schlußsätze gehe, und man sonach nicht schon dann ein Ketzer genannt werden könne, wenn man etwa gewisse theologischen Argumente nicht als vollgültige gelten läßt, sondern dieser Vorwurf nur den jenigen treffe, welcher von einem, von der Kirche fest gesetzten Dogma das Contradictorium behauptet, und zwar hartnäckig behauptet. — Da nun der Verfasser des Gegenwärtigen das besagte Glück würklich hat; und

nebst

nebst dem überzeugt ist, daß jeder, mit dem wahren Sinne der neuen, und neuesten Philosophie durchaus bekannte Denker das Wurmstichige in den Angriffen, und Anfeindungen von der erwähnten Art von selbst einsehe, sich übrigens um das Urtheil des zum Stimmgeben in der Philosophie ganz unfähigen Leserhaufens nicht kümmert, und ihm vernünftiger Weise auch nicht zugemuthet werden kann, daß er sich darum kümmern solle (denn hier tritt die Regel ein „ sutor ne ultra crepidam!): so bleibt für ihn bloß die Bedenklichkeit der ersten Art übrig. Allein auch diese vermochte ihn nicht, die neue Ausgabe seiner schon im Jahre 1795 herausgegebenen, und nun vergriffenen Darstellung des Kantischen Systemes zu unterlassen, da er zu der selben von der Verlagshandlung schon vor 3 Jahren, und inzwischen von mehreren Männern aufgefordert wurde, welche das Kantische System ächt, d. i. weder nach dem Beckischen, noch Fichte'schen, 2c. sondern lediglich nach dem Kantischen Gesichtspuncte, und vollständig (welche Vollständigkeit in der ersten Auflage, ihrem damahligen Zwecke gemäß nicht statt findet) auf eine leichtere Art, als es durch die Kantischen Werke selbst für Sie geschehen

kann,

kann, kennen zu lernen wünschten. Denn in Erwägung, daß H. Fichte selbst zu seinem Systeme die Veranlassung in den Kantischen Werken gefunden hat; daß folglich durch eine getreue und faßliche Darstellung der Hauptmomente des Kantischen Systemes, so weit es in der Kritik der reinen, und practischen Vernunft aufgestellet ist, selbst jenes Bedürfniß rege gemacht werden könne, welches Hrn. Fichte zu seiner Wissenschaftslehre trieb, und aus welchem er selbst sein System studiret wissen will; ferner daß das Kantische System, selbst auch im Falle, daß es auf einem morschen Fundamente beruhe, und in seinen Grundprincipien falsch sey, in der Geschichte des menschlichen Geistes doch immer eine der ehrenvollsten Stellen verdiene, und von jedem, der es aus Gründen für falsch halten soll, doch erst verstanden, und mithin studiret seyn müsse; konnte der Verfasser dieser Darstellung sich nicht überzeugen, daß seine an die selbe verwendete Mühe mit Grund als eine unnütze werde getadelt werden können. Ist Sie auch den Herren Fichteanern, Bardilianern u. s. w., und überhaupt

Allen entbehrlich, die sich schon längst selbst durch eigenes Studium mit dem Geiste der Kantischen Philosophie vertraut gemacht haben; so gibt es doch noch viele andere Freunde der Wissenschaft, welchen, da Sie allererst die neuere Philosophie, so wie Sie von Kant zuerst bearbeitet worden, zu verstehen wünschen, bevor Sie sich mit den, aus einem entweder höheren, oder doch anderen Standpuncte verfaßten Systemen anderer Philosophen abgeben, diese Darstellung nützlich seyn kann. In Rücksicht auf solche Leser nun, wozu auch angehende Philosophen auf Schulen gehören, bemühete sich der Verf., die Fundamentalgrundsätze der Kantischen, sowohl theoretischen, als practischen Vernunftkritik, ihrem Elementartheile nach, in systematischer Ordnung vollständig, und deutlich darzustellen. In der ersten Ausgabe wurde absichtlich manches wesentliche Kapitel, wie z. B. das von der Deduction der Kategorien, den Schematen, den dynamischen Verstandesgrundsätzen ꝛc. übergangen, weil es dem Verf. dort, nach dem damahligen Bedürfnisse

seiner

seiner nächsten Leser, nur zunächst darum zu thun war, die Entstehungsgeschichte des Kantischen Systems, und seinen Hauptzweck, und dadurch den Gesichtspunct anzugeben, aus dem das selbe studirt, und beurtheilt werden muß, sammt den Resultaten aus seinen Fundamentalgrundsätzen in Absicht auf unsern Glauben an Gott, Freyheit, und Unsterblichkeit, weil er wußte, daß viele Männer über Kant's Philosophie, als eine der Religion, und Moralität gefährliche Speculation kein günstiges Urtheil fällten, und Sie von den Schulen verbannet wünschten, ohne auch nur bestimmt angeben zu können, worauf es denn eigentlich in ihr ankomme. In der jetzigen Ausgabe dagegen sind alle Hauptmomente der Elementarlehre der doppelten genannten Vernunftkritik angeführt und erörtert worden, weil der Verf. sich zunächst nach dem Bedürfnisse seiner academischen Herren Zuhörer dabey zu richten für gut fand. Er bediente sich auch durchgängig der Kantischen Ausdrücke, und Beweise selbst, wo Sie ihm leicht verständlich schienen, und fürchtet deßwegen nicht von vernünftigen, und billigen

Beur-

Beurtheilern getadelt zu werden. Denn wozu das Haschen nach neuen Ausdrücken, und Perioden, wenn die des Verfassers, von dessen Systeme die Rede ist, schon passend, und verständlich genug sind? Der Verf. kann zwar mit Grunde vermuthen, daß der, oder die Recensenten seiner anderen Schriften in der obert. allg. Lit. Zeitung auch gegen dieß Verfahren ihren Tadel anzubringen nicht ermangeln werden. Aber er ist auch durch die vielen Blößen, welche dieser, oder diese anonymen Richter in literarischer, und mit unter moralischer Hinsicht (da, wo Sie den Verf. so ganz ohne Grund * unedler Gesinnungen ver-

dächt-

---

*Der Verf. erklärte laut in dem Proœmium zu seinem, bey Gelegenheit einer öffentlichen Disputation in Würzburg 1798 herausgegebenen Programma I systematis Philosophiæ practicæ, dieß beweisen zu wollen, wenn sich der, oder die Einsender jener Recensionen nur nennen würden. *Historiolæ*, schrieb er, *quas Salisburgum contra me transscribere eos non pu-*

duit,

dächtig zu machen suchten) der Welt zur Schau, und respective zum Scandale gegeben hat, oder haben, bereits schon längst dahin gestimmet worden, daß er seine, oder ihre Kritiken gar nicht mehr achtet, und statt aller Antwort für besser hält, in der Herausgabe

---

duit, cum falso partim narratæ sunt, tum quoad Elaterem turpem, cujus me insimularunt, ad unam omnes sunt turpiter mendaces (calumniatoriæ), uti omnes sciunt, qui genuinam rei Notitiam habent. Ad illud palam probandum paratus sum, dummodo & propalatores earum Nomen suum prius profiteantur. —— Est enim Nominis genuina Professio inter conditiones eas primaria, sine quibus indignus est, cui respondeatur; dignissimus autem, quem contemptus publici pœna feriat, quotusquisque Viri nominati bonam famam adgreditur.

Denn was ist — ait cl. de Beccaria, — eine Rüge ohne Namen anders, als eine Pasquille? ein ehrlicher Mann läßt sich sehen: das ist die Art der Mörder, und Strassenräuber, daß Sie aus Gebüschen, und dicken Häcken herausschiessen,

und

gabe solcher Schriften, die er zunächst seinen Schülern für nützlich hält, fortzufahren, und so jenen Kritikmachern von Zeit zu Zeit neuen Stoff zum Grinsen, und Gilfen zu liefern, damit Sie in der Uebung bleiben, um nicht, wenn etwa ein Preis für den Primat

---

und Fußgänger, die sich nichts Böses vermuthen, ertödten u. s. w. — Die Bedingung des sich Nennens setzte der Verf. deßwegen, um sich den Weg zur Erlangung der rechtlichen Satisfaction zu öffnen. Allein bis dato scheuet jener Einsender das Licht, und sonach glaubt der Verf., einerseits zur Vertheidigung seiner Ehre durch jene öffentliche Erklärung einstweilen Genug gethan zu haben, und andererseits berechtiget zu seyn, über alle seine fernere Schreibereyen, die von gleichem Gehalte sind, mit Verachtung wegzusehen, zumahl, da er gewiß ist, daß Sie ihm Nichts schaden. Nennet Er sich aber, und verspricht zugleich der Herr Redacteur Hübner, den versprochenen Beweis des Verf. in seine Literaturzeitung unentgeldlich aufnehmen zu wollen; dann soll der selbe unter dem Motto ungesäumt nachfolgen „Tu ne cede malis, sed contra audacior ito.

Primat in der Kunst bissig und grob zu seyn, bestimmt werden sollte, übertroffen zu werden. Eben so wenig ist der Verf. gemeinet, auf die Urtheile solcher Recensenten zu achten, welche sich auf Principien der Fichte'schen, oder überhaupt einer anderen, als der Kantischen Philosophie stützen. Denn was aus dem Standpuncte des Fichteanism gegen den Kantianism eingewendet werden könne, und würklich schon oft eingewendet worden sey, weiß er vielleicht so gut, als man es ihm sagen kann; aber er nahm darauf keine Rücksicht, weil er den Kantianism, und nicht Fichteanism darstellen wollte. Nur den jenigen Recensenten dagegen wird er gebührenden Dank wissen, welche frey von allem leidenschaftlichen Tone ihn durch Gründe belehren, daß und wo er den ächt Kantischen Sinn nicht getroffen habe. Uebrigens ist der Inhalt dieser Darstellung durch den neugewählten Titel der selben bestimmt genug angegeben, und der Verf. findet deßfalls weiter nichts mehr zu erinnern nöthig, als daß a) das, in der ersten Auflage, 3te Kapitel „Vom Werthe des Kantischen Systemes,

mes" in dieser zweyten Ausgabe bloß deßwegen ausgelassen worden ist, weil das selbe wegen Kürze der Zeit nicht so umgearbeitet werden konnte, als es in Hinsicht des jetzt herrschenden Geistes in der Philosophie absolute nothwendig ist. Das selbe bleibt daher einer eigenen würklich schon angefangenen Abhandlung vorbehalten, welche der Verf. als Zugabe zu dieser jetzigen Auflage seiner Darstellung gelegenheitlich herausgeben wird. b) der Leser die erste Periode des § 71, um alle Schwierigkeit zu vermeiden, welche die selbe in Vergleichung mit §§ 55—57 machen könnte, mit Weglassung der in ihr vorkommenden Vergleichung, so lesen möge „ 2) die Tafel der Denkformen zerfällt in zwey Klassen, wovon ꝛc."

Würzburg im September

1801.

Darstellung der Hauptmomente der Elementarlehre der Kantischen Kritik der reinen Vernunft.

I. Abschnitt.

Entstehungsart, Hauptzweck, und Plan der Kantischen Kritik der reinen Vernunft, nebst einer kurzen Geschichte ihrer anfänglichen Aufnahme, und einer Anzeige der Kantischen Hauptschriften.

§ 1.

Will man die Kantische Philosophie richtig verstehen lernen, und im Stande seyn, ihren Werth gründlich zu beurtheilen; so muß man von der Geschichte ihrer Entstehung ausgehen, und Alles dasjenige sorgfältig ins Auge fassen, wodurch Sie zunächst veranlasset, und begründet wurde. Denn nur auf diesem Wege findet man den ächten, und einzig wahren Standpunct, von dem aus sich das ganze System, das durch seinen verflochtenen Periodenbau, seine kunstmäsige Articulation, eigene Terminologie, und labyrinthischen Krümmungen nothwendig einem jeden, der sich mit dem Studium desselben abgibt, anfangs dunkel, und verworren, ja wohl gar hieroglyphenartig seyn muß, mit einem einzigen Blicke überschauen, und die Wichtigkeit der Probleme verständlich machen läßt, die es zu lösen zum Zwecke hat. Die

Vernachläßigung, und vielleicht gänzliche Unbekanntschaft mit diesem Standpuncte mag noch immer eine Ursache mit seyn, warum viele Männer (es ist eben nicht von Fichteanern die Rede), denen man doch Kopf, und Talent zum Denken so wenig, als Wahrheitsliebe absprechen kann, es entweder gar nicht einmal der Mühe werth finden, sich mit dem Studium der Kantischen Philosophie abzugeben, oder doch in ihr nichts, als unnütze, und kopfverwirrende Neuerungen antreffen, und jedem anderen Lehrbegriffe des Dogmaticism, Popularism, und Empirism vor ihr den Primat zugestehen. Sie wissen nicht deutlich, und bestimmt, (wenigstens war dieß immer der Fall bey den meisten derjenigen, die ich als heftige Antagonisten der Kantischen Philosophie kennen lernte, ohne daß Sie es eben nach Grundsätzen, und der Manier der Herren Fichteaner waren,) worauf es eigentlich in der Kantischen Philosophie ankomme, durch was für ein Bedürfniß des menschlichen Geistes ihr Daseyn gegründet wurde, und welche wichtige, die ganze Menschheit interessirende Probleme auf eine allgemeingültige Weise zu lösen Sie zum Zwecke habe. Kein Wunder also! wenn Sie mit ihr unzufrieden sind, und Sie als eine Ausgeburt des menschlichen Verstandes verwerfen, da Sie ihrem gewohnten Ideengange durchaus widerspricht, und Untersuchungen vornimmt, an denen Niemand ein Interesse finden kann, es sey dann, daß er durch ein Bedürfniß des Kopfes, und Herzens zugleich (das freylich nicht am Spieltische ꝛc. ꝛc. rege wird) getrieben werde. Anderen Theils scheinet aber auch diese nämliche Vernachläßigung, oder doch wenigstens allzu-

oberflächliche Behandlung der Genesis der Kantischen Philosophie eine Ursache mit gewesen, und noch immer zu seyn, warum auf manchen Akademien Jünglinge, denen die selbe vorerkläret wurde, und wird, troß ihrer guten Dosis speculativen Talentes, nur am todten Buchstaben hängen blieben, und bleiben, nicht bis in ihren Geist eindrangen, und eindringen, und Sie ihrem wahren Zwecke, und ihrer Anwendbarkeit nach nicht zu beurtheilen wußten, und wissen. — Seichtigkeit im Räsonnement und schiefe Deutung Kantischer Grundsätze waren, und sind die unmittelbaren Folgen jener Vernachläßigung, wodurch dann der Kantischen Philosophie selbst im Urtheile des noch uneingeweiheten Publicums mehr geschadet wurde, und wird, als durch die Angriffe noch so geistreicher Gegner.

§ 2.

Um sich nun aber die Entstehungsart und den Zweck der Kantischen Philosophie recht zu erklären; muß man von dem Zwecke der Philosophie überhaupt ausgehen, und die verschiedenen Wege kennen lernen, welche die philosophirende Vernunft in den verschiedenen Perioden ihrer Cultur genommen hat, um diesen Zweck zu realisiren. Denn die Kantische Philosophie hat, und kann keinen anderen Zweck haben, als den der Philosophie überhaupt, und sich von anderen Philosophir-Methoden nur durch die Art und Weise, diesen Zweck zu erreichen, unterscheiden. Welches ist also wohl der Zweck aller Philosophie? **Antwort.** Der Zweck aller Philosophie, die das würklich ist, was Sie nach der etymologischen Be-

deutung ihres Namens, und nach der Bestimmung der alten Griechen seyn soll, — Weisheitslehre — ist die allgemein gültige Lösung gewißer Fragen, welche sich einem jeden Menschen, der über sich ernstlich nachdenket, von selbst aufdringen, ohne deren befriedigende Auflösung er peinlichen Gefühlen preisgegeben ist, und die in so fern der ganzen Menschheit grösstes Interesse betreffen. Diese Fragen sind, nach der Sprache Reinhold's, 1) **Was ist der Grund meiner Pflichten, und Rechte in diesem,** und 2) **Was der Grund meiner Erwartungen in dem zukünftigen Leben?** oder, wie Sie Kant (Kritik r. V. 2te Aufl. S. 833) bestimmter vorgetragen hat, 1) **Was kann ich wissen?** 2) **Was soll ich thun?** 3) **Was darf ich hoffen?** die erste dieser Fragen, die keineswegs mit dieser einerlei ist, **was wissen die Menschen wirklich?** (denn diese ist **historisch**, und ihre Auflösung ändert sich mit jeder neuen Erkenntniß, die den Menschen auf der Erde zu Theile wird), ist **theoretisch**; d. i. Sie betrifft bloß die Grundsätze des Denkens, und Erkennens, ohne sich auf die des freyen Handelns einzulassen; die zweyte aber, (die wieder nicht einerlei mit dieser ist „ **was thun die Menschen?**) **practisch**, und die dritte, (wieder verschieden von dieser „ **was hoffen die Menschen?**) **theoretisch, und practisch zugleich.** *

§ 3.

---

* Nimmt man das Wort practisch im Gegensatze des Theoretischen; so ist nur das Erkenntniß dessen, was seyn soll, und geschehen darf, ein, im eigentlichen Sinne des Wortes, Practisches; theoretisch

§ 3.

Die Philosophie, in wie fern Sie bloß die Grundsätze des Erkennens dessen, was da ist und geschiehet, untersuchet, ohne sich auf die Principien des freyen Handelns einzulassen; mithin sich bloß mit dem Wissen dessen, was ist, abgibt, heißt theoretisch. Dagegen beschäftiget sich die practische Philosophie mit den Principien der Bestimmung des Willens zu dem, was seyn soll, und geschehen darf, d. i. mit den Principien des vernünftigen Freyheitsgebrauches. Einen dritten Theil der Philosophie gibt es nicht, da alle Objecte der philosophischen Nachforschung nur entweder zum Begriffe der Natur, oder der Freyheit gehörig sind. Auch ist kein dritter Theil nothwendig, worin etwa die

dritte

---

tisch aber ist dann jedes Erkenntniß dessen, was ist, und geschiehet, und seyn, und geschehen muß. Jenes gehet nur auf die Gesetze des Freyheitsgebrauches; dieses aber auf die Gesetze und Eigenschaften der Naturobjecte. Dagegen bezeichnet das Wort practisch im Gegensatze des Speculativen ein jedes (sey es auch an sich ein theoretisches) Erkenntniß, aus dem sich Regeln des Handelns zur Erreichnng irgend eines Zweckes ableiten lassen; speculativ aber das jenige theoretische Erkenntniß, aus dem sich keine Regeln des Handelns zur Erreichung irgend eines Zweckes herleiten lassen. So sind z. B. die Fragen der alten Theologie „quanam lingua loquantur angeli? u. a. m. ganz speculativ. Cf. j. Kant's Logik § 134.

dritte obiger (2) Fragen „ was darf ich hoffen? untersuchet würde, indem ihre Beantwortung schon aus den Principien der theoretischen, und practischen Philosophie hervorgehet.

§ 4.

Das, was ist, (mit dem unsere Vorstellungen zusammenstimmen müßen, wenn in Beziehung auf dasselbe ein Wissen statt finden soll) ist entweder ein bloß denkbares (logisches) oder ein, auch außer unserem Denken existirendes, d. i. reales Object. Daher ist die theoretische Philosophie wieder zweytheilig, entweder Logik, oder Physik.

§ 5.

Die Möglichkeit der Zusammenstimmung unserer Vorstellungen mit logischen Objecten verbürget jeder Act unseres Denkvermögens, und diese Zusammenstimmung selbst wird nach den sicheren Gesetzen der Logik beurtheilet. Dagegen drückt die Frage „ ist, und wie ist eine Zusammenstimmung unserer Vorstellungen mit realen Naturobjecten möglich? eine Schwierigkeit, die eine scharfe Untersuchung nothwendig macht. Denn da die Vorstellungen, als etwas Subjectives, von den realen Objecten selbst durchaus im Bewußtseyn unterschieden werden; so fragt es sich billig „ was berechtiget uns, beyde als zusammenstimmend anzunehmen, was angenommen werden muß, wenn ein reales Wissen von diesen Objecten

statt

statt finden soll? Ist diese Frage nicht gelöst; so ist alles genannte Wissen unsicher, und einem stäten Zweifel ausgesetzt.

§ 6.

Vor der Physik muß also nothwendig noch eine Wissenschaft vorhergehen, die es einzig mit der Lösung obiger (5) Frage zu thun hat. Und gäbe es eine solche, so würde Sie ganz schicklich die Grundwissenschaft alles Wissens in Beziehung auf reale Naturobjecte, oder in der Sprache der Griechen Metaphysik * der Natur genannt werden können.

§ 7.

---

* Daß das Wort Metaphysik aus μετα, und Φυσικη zusammengesetzt sey, ist gewiß. Ob aber μετα post oder trans bedeute, darüber hat man sich gestritten. Die es durch post übersetzen, berufen sich auf die Schicksale der Bücher des Aristoteles, welche, nachdem L. Sylla Dictator Athen erobert, nach Rom gebracht, und dem Andronicus Rhodius, und Tyrannio Grammaticus zur Revision und Ergänzung übergeben worden seyen. Diese Gelehrten hätten dann, nachdem Sie die zur Logik, Ethik, und Physik gehörigen Werke des Aristoteles in Ordnung gebracht, die übrigen Schriften des großen Mannes, die eines ontologischen, psychologischen und theologischen Inhaltes gewesen, nach den physicalischen Werken unter dem Titel folgen lassen μετα τα Φυσικα, woraus nachmahls per contractionem das Wort Metaphysik entstanden sey. (Cf. cl. Burkæuseri Institut.

me-

§ 7.

Der Möglichkeit der Zusammenstimmung unserer Vorstellungen mit realen Naturobjecten ward schon in den frühesten Zeiten der philosophirenden Vernunft nachgedacht.

---

metaph. Pars I. Introduct. pag. 4.). Dagegen stützen sich die jenigen, die μετὰ durch trans übersetzen, und dann die Metaphysik für eine Wissenschaft des Uebersinnlichen gelten lassen, auf den Inhalt, den von jeher die Metaphysik gehabt hat. Denn dieser Inhalt war immer die Erkenntniß des Uebersinnlichen, wie schon aus ihren Theilen, der Ontologie, rationellen Psychologie (der durch Wolf hinzugefügten rationellen Cosmologie) und rat. Theologie erhellet. Auch war von jeher den Patronen sowohl der ersten, als der 2ten Meinung die Metaphysik eine Scientia Conceptuum, & Principiorum generalissimorum rerum omnium, seu possibilium, seu actu existentium, wie bereits aus jedem älteren Compendium der Metaphysik erhellet. Man nannte Sie auch Philosophiam transcendentalem, weil Sie sich mit dem jenigen abgebe, was überfinnlich ist (quod Experientiam transcendit). Kant unterscheidet eine zweyfache Metaphysik, a) die der Natur b) die der Sitten. Wir sprechen aber hier nur von der Metaphysik der Natur, und weisen ihr aus gutem Grunde zum Fundamentalgegenstande ihrer Untersuchung die wissenschaftliche Lösung der Frage an: **ist, und wie weit ist ein Zusammenstim-**

men

gedacht. Zwar dachte man sich diese Frage eben nicht schon unter den nämlichen Ausdrücken, in denen wir sie oben vorgetragen haben: inzwischen grübelte man doch über eine Andere, welche ihrem Zwecke nach mit der unsrigen bereits auf Eines hinausläuft, nämlich über die Frage: **welches ist der Ursprung der menschlichen Vorstellungen?** Entspringen sie alle aus der Erfahrung d. i. durch die Einwürkung realer Naturdinge auf unsere Sinnlichkeit, oder gibt es **angebohrne** Vorstellungen d. i. solche, die schon in dem Menschen gleich bey seiner Geburt liegen, ohne in ihn durch das Vehikel irgend einer Erfahrung gekommen zu seyn? — Es ist leicht einzusehen, daß dieser Frage das Bedürfniß zum Grunde lag, die Brücke zu finden, auf der man von den Vorstellungen zu den realen Objecten, d. i. zur Zusammenstimmung beyder kommen könnte.

§ 8.

---

men unserer Vorstellungen mit realen Naturobjecten möglich? Nach dieser Kantischen Eintheilung der Metaphysik muß man unter Metaphysik überhaupt den jenigen Theil der Philosophie verstehen, welcher die allgemeingültigen Principien der materiellen Wahrheit überhaupt untersuchet, wo dann, weil die realen Objecte, in deren Zusammenstimmung mit unseren Vorstellungen die materielle Wahrheit bestehet, entweder Natur, oder Freyheitsobjecte sind, die Metaphysik entweder Metaphysik der Natur, oder der Sitten ist.

§ 8.

Aber die Lösungen, die man für diese (7) Frage gab, waren verschieden, und daher kein Wunder, wenn die Metaphysik selbst ein verschiedenes Aussehen erhielt. Schon unter den alten Griechen, den Vätern des wissenschaftlichen Studiums der Philosophie, herrschten über den Ursprung unserer Vorstellungen Partheyen. Platon behauptete, wie aus den Dialogen Menon, Phädrus, und Phädon ersichtlich ist, zufolge der Pythagoräischen Hypotese von der Seelen Präexistenz angebohrne Begriffe, die er Ideen nannte, denen allein er Gewißheit zuschrieb, und die er von allen übrigen Vorstellungen unterschied, welche die Seele durch die Sinne von den Dingen erlangt, und die nach ihm höchstens nur Wahrscheinlichkeit geben. Aristoteles dagegen, Zeno, und Epicur erklärten sich für den Empirism, d. i. den Lehrbegriff, nach welchem unsere Vorstellungen durch das Einwürken der Dinge auf unsere Sinne in uns entspringen. Beyden Partheyen entgegen vetheidigte Pyrrho den Scepticism d. i. den Lehrbegriff, nach welchem in unseren Erkenntnissen Nichts Gewisses ist, sondern Alles in stätem Zweifel bleiben muß.

§ 9.

Unter den Römern, zu denen die Systeme der griechischen Philosophie übergingen, wurde in Rücksicht obiger Frage (7) Nichts Neues geleistet. Die Römer überhaupt waren in der Philosophie mehr Kopeien der Griechen, als originelle Denker. Eben so wenig

ge-

gewann die Philosophie im ganzen, und in Rücksicht ihrer ins besondere einen Zuwachs im Mittelalter. Man schwur vielmehr da blindlings auf das Ansehen des Aristoteles, nachdem man dessen Bücher im 9ten Jahrhunderte, wo das große sarazenische Reich nach Mahomeds Krieg Ruhe genoß, ins Arabische übersetzt hatte. Man hielt Vorlesungen über dieselben, und ersäuffte bereits den Text mit Anmerkungen, und Paraphrasen. — Diejenigen, welche blindlings auf die Auctorität des Stagiriten schwuren, sich stäts mit dem αυτος εφα begnügten, und aus seinen Schriften sogar die Mysterien der Religion erklären wollten, hießen Scholastiker. Die Scholastik triumphirte bis in die Mitte des XV Jahrhunderts, wo der freyere Prüfungsgeist, und mit ihm die Wissenschaften wiederum anfingen, aufzuleben. Nach der Einnahme Konstantinopels durch Mahomed II flüchteten sich mehrere gelehrten Griechen nach Italien, und reizten da zum Studium der griechischen Weisheit. Man fing an, die Werke der Griechen, und Römer wieder hervorzusuchen, und sich von der blinden Nachbetherey der Aristotelischen Behauptungen los zu machen. Der Mann, der durch die Lectüre der griechischen, und römischen Werke genähret, in seinen Zeitgenossen ein freyeres Forschen nach Wahrheit zu erzeugen, und einen besseren Weg zur Erkenntniß reeller Wahrheit zu bahnen bemühet war, war Baco von Verulam (gebohren 1560 — und gestorben 1628). In seinem 1620 heraugegebenen novum Organon schlug er vor, 1) anstatt unnützer, und spitzfindiger Fragen z. B. von den Quidditäten, Häcceitäten

u.

u. d. m. nur gemeinnützige Gegenstände zu bearbeiten, 2) die angenommenen Principien, und Vorurtheile (idola, die er in idola Tribus, Specus Fori, und Theatri abtheilte) nochmals scharf zu untersuchen. 3) die Beweise nicht mehr von der gewähnten Zauberkraft der Syllogismen, sondern von der analytischen Induction herzunehmen, die von einzelnen datis der Erfahrung anhebt, und zu allgemeinen Sätzen fortschreitet: und so legte Baco zur Wiederauflebung des Empirism das Fundament. Diesen Empirism suchte nachmals Joannes Locke (er lebte von 1632 — 1704) in seinem 1690 zu London herausgegebenen unsterblichen Versuche vom menschlichen Verstande dadurch vollends geltend zu machen, daß er den Ursprung aller unserer Vorstellungen, auch der abstractesten in der Erfahrung nachzuweisen bemühet war, weßwegen dieser Lehrbegriff auch vorzugsweise der Locke'sche Empirism genannt wird. Cf. Dorsch Beyträge zum Studium der Philosophie. I Heft. S. 31 seq.

§ 10.

Locke gegenüber stand in Teutschland der große Leibnitz auf (gebohren zu Leipzig 1646, und gestorben 1716), der der Schöpfer der neueren Philosophie in Teutschland zu heißen verdienet. Sein erhabenes Genie, durch ausgebreitete Lectüre, und den Umgang mit der großen Welt gebildet, umfaßte beynahe alle Zweige der menschlichen Erkenntniß. — Er schrieb zwar kein System der Philosophie; aber er brachte doch in seinen

einzelnen Abhandlungen Principien zur Reform der gesammten Philosophie in Umlauf. Er schrieb einen neuen Versuch über den menschlichen Verstand, als Gegenstück zu dem Lockeischen Werke, und nahm darin gegen Locke die angebohrnen Begriffe und Grundsätze in Schutz, ob er sich gleich in der Vorstellung dieser Lehre von seinen Vorgängern unterschied. Sie liegen nach ihm dunkel und verrworren in der menschlichen Seele, und bedürfen erst zu ihrer Entwickelung der Anläße von außen. — Nebst diesen in der Seele dunkel liegenden Ideen war Leibnitzen eigen 1) die Eintheilung der Ideen ihrer formalen Beschaffenheit nach in dunkle, klare, und deutliche, da sie Locke nur in Rücksicht ihres Inhaltes in einfache, und zusammengesetzte getheilet hatte 2) die Lehre vom zureichenden Grunde 3) die Monadologie 4) die Lehre von der vorherbestimmten Harmonie ꝛc. Cf. Dorsch Beyträge zum Studium der Philosophie 1 Heft. S. 64. Mellin's encyclopädisches Wörterbuch im Artikel angebohren.

§ 11.

Die Grundsätze, welche Leibnitz nur gelegenheitlich vorgetragen hatte, brachte Christian Wolf (gebohren zu Breßlau 1679, und gestorben als Prof. zu Halle 1754) allererst in die Form eines Systems. Unter den Theilen der Philosophie, welche er im Publicum erscheinen ließ, ist hier vorzüglich seine Metaphysik bemerkenswerth, welche er in 4 Theilen vortrug, wovon der erste Ontologie (Wissenschaft der allgemeinsten, und nothwendigen Prädicate der Dinge über-

überhaupt), der zweyte rationale Psychologie, der dritte rationale Cosmologie, und der vierte rationale Theologie betitelt war, wie wir oben in der Anmerkung zu § 6 schon bemerket haben. Die Ontologie war der Vorhof, und eigentlich die Basis der drey übrigen Theile. In ihnen ward nur eine Anwendung der ontologischen Principien auf die vornehmsten übersinnlichen Objecte gemacht, als da sind 1) die Natur der Seele 2) die Welt überhaupt 3) Gott. Die Hauptprincipien, auf die er sein System stützte, waren 1) der Grundsatz des Widerspruches, (die Wolfische Schule drückte ihn durch die Formel aus „es ist unmöglich, daß etwas zugleich sey, und nicht sey) 2) das Princip des zureichenden Grundes (alles, was ist, und geschieht, hat einen zulänglichen Grund). Die Wahrheit dieser beyden Principien glaubte er unmittelbar aus dem Zeugnisse des inneren Sinnes, der allgemeinen Uebereinstimmung aller Menschen (dem common Sense), und der stäten Erfahrung ableiten zu können, und postulirte sie daher vielmehr (was auch in Rücksicht des Grundsatzes des Widerspruches ganz wohl anging, indem er sich dem Verstande durch bloße Reflexion schon als wahr ankündiget, während dem die Gültigkeit des Anderen vielen schweren Zweifeln unterworfen ist, er also streng bewiesen werden muß) anstatt ein, aus der Vernunft selbst abstammendes Creditiv ihrer Allgemeingültigkeit aufzustellen, und philosophirte nun, unter ihrer Firma sowohl über sinnliche, als nicht sinnliche, über mögliche, und würkliche Objecte. Auf diese Weise kam durch die rastlosen, und, troß allen Mängeln, für die

Cul-

Cultur des Geistes doch glücklichen Bemühungen Wolfs ein System metaphysischer Behauptungen (Dogmen) zum Vorschein, das, weil es über alle Gegenstände der speculativen und practischen Vernunft dreist, und beherrschend aburtheilte, ohne zuvor die Abkunft, und die Rechtsgültigkeit der Grundsätze, auf die es sich stützte, streng untersucht zu haben, der Leibnitz-Wolfische Dogmatism * noch immer genannt wird. **

§ 12.

---

* Die Vernunft verfährt dogmatisch, wenn sie aus sicheren Principien, die aus ihren eigenen Mitteln genommen sind, strenge beweisend ist. Dieses muß sie also in jeder Wissenschaft seyn, wenn nicht an die Stelle der Gründlichkeit eine geschwätzige Seichtigkeit treten soll. Das dogmatische Verfahren der Vernunft muß aber wohl vom Dogmatism der Vernunft unterschieden werden, d. i. von der Anmaßung, mit Principien, so wie sie die Vernunft längst im Gebrauche hat, ohne Erkundigung der Art, und des Rechtes, wie sie dazu gelanget ist, in metaphysischen, und überhaupt philosophischen Untersuchungen, allein fortzukommen. Dieser Dogmatism ist verwerflich, jenes dogmatische Verfahren aber belobenswerth, und nothwendig. (Kritik der r. V. 2te Aufl. XXXV.)

** Cf. allgemeines Magazin für kritische und populäre Philosophie, herausgegeben von D. J. W. A. Kosmann 1 B. 1 St. „Ueber das Verhältniß der Kantischen Philosophie zur Reinholdischen Theorie des Vorstellungsvermögens.

§ 12.

Lange war dieses System des Leibnitz-Wolfischen Dogmatism das Herrschende in der philosophischen Welt, woran vorzüglich seine scheinbare Tauglichkeit, die schwersten und interessantesten Fragen über Gegenwart, und Zukunft, über Möglich-Würklich- und Nothwendigkeit sich mathematisch genau lösen zu können, in Verbindung mit der Bestimmtheit der Begriffe, die Wolfen im hohen Grade eigen war, und der Festigkeit, die man in der mathematischen Demonstrirart, welche Wolf auf Leibnizens Sätze angewandt hatte, zu finden glaubte, und den widrigen Schicksalen selbst, welche das ganze System, oder vielmehr nur seinen Urheber durch die Machinationen seiner Herren Collegen zu Halle trafen, (als welche Wolfen als einen Gottesleugner, und als einen, dem Staate, und der Kirche äußerst gefährlichen Mann anklagten, und nicht ruhten, als bis er durch ein königliches Rescript exuliret würde), nebst den Bemühungen der Hauptanhängern dieses Systems, eines Bülfingers, Baumgartens, und Mendelsohn's, die es allgemeinfaßlich zu machen suchten, die Ursachen gewesen zu seyn scheinen. Wolf herrschte fast in allen philosophischen Schulen Teutschlands, und ein ganzes Heer von Gönnern war es, das sein System verfocht, und geltend zu machen suchte. Die aristotelisch-scholastische Philosophie mußte weichen, und statt ihrer kamen Wolfs Grundsätze auf die Cathedern philosophischer Schulen. „Es ist beynahe unbegreiflich, sagt Iselin in seiner Geschichte der Menschheit, wie ein von jedem Funken einer anmüthigen Phan-

tasie,

tasie, und eines muntern Witzes entblößter Geist, wie ein Geist, der niemals den Grazien geopfert, und nie den Musen gehuldiget hatte, wie ein Geist, der lauter Vernunft gewesen zu seyn scheinet; wie ein so trockenes, und ernsthaftes Genie, einen so allgemeinen Beyfall, und eine so entschiedene Uebermacht über die Geister habe erhalten können. Ueber die unmächtigen Anfälle des Aberglaubens, des Neides, und der Unwissenheit sieghaft, beherrschte er lange die höheren, und niederen Schulen Teutschlandes, und fast des ganzen Nordens mit einem wahren Despotism." Dieser Despotism behauptete sich so lange in seinem Ansehen, bis endlich der menschliche Geist zum Bewußtseyn seiner Würde wieder zurückkam, und mit dem selben die sklavische Nachbetherey, in die er zeither versunken gewesen, unvereinbar fand. Durch Wolfs tiefsinnige Speculation, die man anfangs auf Treu und Glauben als ewige Wahrheiten unterzeichnet hatte, geweckt, und zum Grübeln gestimmt, fing man nach und nach an, die Wolfischen Grundprincipien selbst zum Gegenstande seines Forschens, und Grübelns zu machen, und mit vielen der selben nicht mehr so ganz zufrieden zu seyn. Man sah ein, daß viele Sätze der Wolfischen Metaphysik zu precarisch, zu kühn, und unerweisbar seyen, und fand die mathematische Demonstrirmethode nur mit Zwange auf metaphysische Nachforschungen angewandt, und in eben dem Grade verwerflich, als man sie anfangs mit Beyfall beklatschet hatte. Die Lust, mit Wolfen im Aether abstrakter, und willkührlicher Notionen herumzuschweben, und aus ihnen ein hyperphysisches Gebäude der Erkenntniß zusammen zu

seßen; war verschwunden, und dafür der Hang eingetreten, sich bey allen metaphysischen Nachforschungen vielmehr an das fruchtbare Bathos der Erfahrung zu halten, um einen sichern Grund und Boden zu haben, auf dem das Wolfische Lehrgebäude jedem Windstoße siegreichen Troß biethen könnte. Unter der Anführung des scharfsinnigen Britten Locke erklärte man sich einstimmig für die Behauptung, daß alles Erkenntniß aus der Erfahrung entspringe, und nur in so fern Gültigkeit, und inneren Werth habe, als es in dieser sein Creditiv aufzeigen könne. Durch diesen Grundsaß ward der Empirism, auf den Leibnitz und Wolf eben nicht sehr geachtet hatten, zum ersten Erkenntnißgrunde der Wissenschaften erhoben, * der speculative Geist aber, der zeither in der Metaphysik gewehet hatte, geschwächt, und seiner Liebhaber immer mehr beraubt. Cf. Goeß Abhandlung über die Schicksale, und den Gang der Kant. Phil.

§ 13.

---

* Diese Empiriker aber, und Popular-Philosophen waren sich nicht consequent. Denn Sie leiteten alle Begriffe aus der Erfahrung ab, und überflogen doch im Gebrauche der selben kühn alle Erfahrung, recht so, wie es Locke selbst Erster gethan hatte, der, nachdem Er alle Begriffe und Grundsätze von der Erfahrung abgeleitet hatte, doch so weit im Gebrauche der selben ging, daß er behauptete, man könne das Daseyn Gottes, und die Unsterblichkeit der Seele, (ob zwar beyde Gegenstände ganz außer den Grenzen möglicher Erfahrung liegen) eben so evident beweisen, als irgend einen mathematischen Lehrsatz. Daher der Syncretism, und Eclecticism.

§ 13.

David Hume, gebohren zu Edinburg 1711, und gestorben 1776, den die Vernunft zu ihrem Sprecher gewählt zu haben schien, um die Menschheit auf ihre dringenden Bedürfnisse aufmerksam zu machen, nachdem er den eines Philosophen würdigen Beruf in sich fühlte, die Gerechtsame der Vernunft nach der strengsten Kritik zu untersuchen, und über die schwersten Probleme der Metaphysik, von denen das ganze Interesse der Menschheit abhängt, nachzudenken; ging von dem, bereis allgemein zugestandenen Grundsatze des Empirism „daß alles Erkenntniß aus der Erfahrung entspringe" aus, und erhielt zum Resultat seiner Nachforschungen die Ueberzeugung, daß es der Vernunft schlechterdings unmöglich sey, über die wichtigsten Aufgaben der Metaphysik etwas gewisses fest zu setzen, ja daß sie selbst eine Chimäre sey. Das System von Sätzen, aus denen diese Ueberzeugung hervorging, und durch welches der Leibnitz-Wolfischen Metaphysik, deren Halle bereits schon ganz öde waren, vollends der letzte Stoß versetzt, und auch dem inconsequenten Syncretism der Empiriker das Grab gemacht wurde, trägt den Namen des Humeischen Skepticism, und ist die nächste Veranlassung des durch Kant aufgestellten Criticismus. * Wir müssen also die Natur dieses

* Dieß gestehet Kant selbst, wie aus der, in seinen Prolegomenen zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, S. 13 vorkommenden

Scepticism genauer erwägen, wenn wir uns den Hauptzweck der Kantischen Reforme verständlich machen wollen.

§ 14.

Hume, dieser tiefsinnige Schotte, von dem edelsten Streben nach Wahrheit getrieben, bewies mit aller Bündigkeit im Schließen, daß, **weil alles Erkenntniß aus der Erfahrung entspringe**, unsrer Vernunft es ganz und gar unmöglich sey, irgendwo **objective** oder **materiale** Wahrheit (die in der Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit den realen Objecten selbst bestehet, und von der **logischen** oder **formalen** Wahrheit darin unterschieden ist, daß diese bloß die Uebereinstimmung unserer Vorstellungen unter sich ausaget) zu finden, — daß sie vielmehr überall auf nichts, als lauter Selbsttäuschungen stoße, und, in wie fern sie ein Vermögen seyn wolle, die **nothwendigen**, und **objectiven** Verknüpfungen der Dinge einzusehen, ein bloßes Phantom sey (cf. Hume's Abhandlung über die menschliche Natur 1 B. S. 361, 370). Das, worauf er sich vorzüglich beschränkte, war der metaphysische Begriff der **Ursache**, welcher dem Caussalitätsprincip in der Leibnitz-

---

den Stelle ersichtlich ist „Ich gestehe frey, die Erinnerung des David Hume war eben das jenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach, und meinen Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab." Coll. Vorrede zur 2ten Aufl. der Kritik der r. Vernunft VII - IX.

nitz = Wolfischen Metaphysik zum Grunde lag. Er verlangte Rechenschaft von der Vernunft, wie sie den selben aus ihren eigenen Mitteln erzeuge, und befugt sey, von ihm einen objectiven Gebrauch zu machen. Da er keine befriedigende Antwort auf seine Anfragen erhielt, trug er, gestützt auf den obersten Grundsatz des Empirism, kein Bedenken, diesen Begriff für leer, erschlichen, und für einen bloßen Bastard der Gewohnheit zu erklären, dadurch dem Grundsatze des zureichenden Grundes die Sehne abzuschneiden, und mit dem Umsturze dieses Grundangels der Metaphysik, allem Philosophiren auf einmal ein Ende zu machen.

§ 15.

Der Begriff der Ursache, sagte er, ist ein Begriff, der die Nothwendigkeit der Verknüpfung — Synthesis — ganz heterogener Dinge aussaget, so, daß, wenn A gesetzt wird, auch etwas anderes B, das von A ganz verschieden ist, nothwendig, als eine Folge von A, gesetzt werden muß. Wenn ich z. B. sage: der Sonnenschein ist die Ursache vom Warmwerden des Steins, oder das Brodessen ist die Ursache vom Sattwerden: so verknüpfe ich zwey ganz verschiedene Dinge miteinander, und zwar nothwendig, so, daß, so oft die Sonne scheint, auch der Stein warm werde — so oft ich Brod esse, auch das Sattwerden, folgen müsse. Nun fragte Hume: durch was für Gründe ist wohl die Vernunft berechtigt, daß sie mit irgend einem Dinge A, den ihm ganz fremden Begriff eines Etwas B, das geschiehet, als einer Würkung von A nothwendiger

Weise

Weise verknüpfen kann, da doch B in A gar nicht enthalten ist, eben weil sie ganz heterogener Natur sind, und da folglich die Nichtfolge des B auf A gar nichts widersprechendes enthält? — die Erfahrung, sagte er, kann zu einer solchen nothwendigen Verknüpfung ganz heterogener Dinge nicht berechtigen. Denn die Erfahrung lehrt uns zwar, daß Etwas so, und nicht anders sey, aber nicht, daß es nothwendig so seyn müsse, und nicht anders seyn könne. Hab' ich's gleichwohl auch 1000mal erfahren, daß auf den Sonnenschein das Warmwerden des Steines, auf das Brodessen das Sattwerden des Magens erfolgt sey, was berechtiget mich dazu, zu schließen, daß diese nämliche Begebenheit, als Wirkung, auch das 1000mal, geschweige denn gar allemal folgen werde? Die Pluralität der Fälle ist doch noch keine Universalität, und für jene ganz allein kann die Erfahrung bürgen. — Da also die Erfahrung diese nothwendige Verknüpfung heterogener Vorstellungen und Dinge, dergleichen der Begriff der Ursache aussaget, nicht lehret, und nicht lehren kann; außer der Erfahrung aber keine andere Quelle der Erkenntnisse vorräthig ist (ex conceſſis): so ist der Begriff der Ursache, den die Vernunft da vorgibt, in ihrem eigenen Schooße erzeugt zu haben, selbst leer, bedeutungslos, erlogen, und chymärisch. Er ist nicht ein Begriff der Vernunft, wofür man ihn zeither fälschlich ausgab, sondern ein spuriöses Product der Einbildungskraft, welche durch die Gewohnheit — die eine subjective Nothwendigkeit ist — gewisse Dinge öfters neben sich, oder nacheinander — im Verhältnisse der Simultaneität und Succession — wahrgenommen zu haben,

ben, verleitet, an die Stelle jener, durch die Gewohnheit erzeugten subjectiven Nothwendigkeit eine objective schiebt, und so der Vernunft weismachet, als sey auf Seite der Objecte selbst eine nothwendige Verknüpfung vorhanden, da diese doch nur lediglich auf dem subjectiven Gesetze der Ideenassociation beruhet. Ja, schloß er ferner, da alle objective Wahrheit in der Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit den realen Objecten bestehet; dieser Consensus aber schlechterdings nicht erwiesen werden kann, da wir die Objecte nur durch die Vorstellungen kennen; * so ist alle objective Wahrheit selbst ein Phantom, das die Vernunft nur neckt, und zum Besten hat. Wofern also die Vernunft ein Vermögen seyn will, dem Menschen objective Wahrheit zu geben, so ist sie selbst, wie diese, ein Unding. So war also der allgemeine Scepticism fertig, zu nächst zwar nur der Naturwissenschaft, im Grunde aber auch auf die consequenteste Art der Mathematik geltend, obgleich Hume diese zu bestreiten, keines Wegs im Sinne hatte, weil er sie für

eine

---

* Einen solchen Cirkel im Erklären, dessen hier Hume die Philosophen beschuldigt, nannten die Alten Diallele. Und wirklich wurde dieser Fehler auch immer den Logikern von den Skeptikern vorgeworfen, welche bemerkten; es verhalte sich mit jener Erklärung der Wahrheit eben so, wie wenn jemand vor Gericht eine Aussage thue, und sich dabey auf einen Zeugen berufe, den Niemand kenne, der sich aber dadurch glaubwürdig machen wolle, daß er behaupte, der, welcher ihn zum Zeugen aufgerufen, sey ein ehrlicher Mann, Kant's Logik S. 70.

eine bloß analytische, d. i. für eine Wissenschaft hielt, deren Sätze unmittelbar aus dem Princip des Widerspruches ableitbar wären. Cf. Kants Kritik der p. V. S. 90. — Und dieser, die Vernunft selbst, und mit ihr alle Philosophie zerstörende Scepticism war so lange unwiderleglich, als man Hume's obersten Grundsatz zugab, daß nämlich alle unsere Begriffe oder schwächeren Vorstellungen nur Kopeien unserer Impressionen, d. i. stärkeren Vorstellungen seyen, oder mit anderen Worten, so lange man den Grundsatz des Lockischen Empirism einräumte, daß alles Erkenntniß aus der Erfahrung entspringe.

Anmerkungen.

1) Herr Prof. Jakob hat in seiner Abhandlung über den Humeischen Scepticism, die in dem I B. des oben genannten Kosmannischen Magazins stehet, die Hauptsätze des Humeischen Systemes ausführlich, und in ihrer Verbindung dargestellt. Zum Besten der jenigen, die jenes Magazin nicht besitzen, nehmen wir uns die Freyheit, folgende Punkte hieher auszuheben. Hume's Grundsatz ist: Alle unsere Begriffe, oder schwächeren Vorstellungen sind Kopeien unserer Impressionen d. i. stärkeren Vorstellungen. (Abhandlung über die menschliche Natur. Halle bey Hemmerde, und Schwetschke S. 25). Hierauf gründet nun Hume folgende Sätze. 1) Wir erkennen schlechterdings Nichts, als unsere Vorstellungen, und diese sind sämmtlich stärkere, oder schwächere, innere, oder äußere Wahrnehmungen, wovon die stärkeren Impressionen, die schwächeren aber Begriffe heißen, und letztere erhalten ihre Realität

tät allein von den ersten, indem sie bloß Abdrücke von den selben, folglich ohne ihre Originale Nichts sind. (l. c. S. 23.). 2) Wir können also Nichts von Gegenständen wissen, so fern sie Etwas von unseren Vorstellungen, oder Impressionen Verschiedenes seyn sollen (l. c. Th. 4 Absch. 2. S. 379.). 3) Keine Verknüpfung, in so fern diese eine nothwendige, und beständige Verbindung zwischen 2 verschiedenen Gegenständen, oder Merkmalen bedeutet, die durch die Gegenstände selbst bestimmt wird, kann als in den Objecten gegründet erkannt werden, man mag nun unter den Objecten die bloßen Impressionen, und Vorstellungen, oder von den Vorstellungen verschiedene Dinge verstehen, oder, welches eben so viel heißt, wir können keine objective Verknüpfung unter den Gegenständen erkennen (l. c. Th. 3 Absch. 14.) 4) Alle Begriffe, in denen das Merkmal der Nothwendigkeit steckt, sind, in so fern letzteres auf Objecte bezogen wird, chimärisch (z. B. der Begriff der Ursache.). 5) Wir können mit unseren Begriffen nie über das, was uns Erfahrung lehrt, hinaus gehen, oder wir können sie nur auf Impressionen beziehen — unser Erkenntniß erstreckt sich also nur auf Impressionen. 6) Wenn wir daher unter der Vernunft ein Vermögen verstehen, die Dinge selbst nach den Gesetzen, nach welchen sie würklich unter einander verbunden sind, zu verknüpfen, oder ein Vermögen, a priori einzusehen, wie die Dinge nothwendiger Weise verknüpft seyn müssen; so ist die Vernunft die allergrößte Chimäre. Denn ein solches Ding ist in der menschlichen Natur selbst nicht möglich, in dem eine solche Vernunft Dinge müßte zusammen verbinden können, die in der Vorstellung nicht nur noch nie beysammen gewesen sind, sondern die auch den menschlichen Erkenntnißvermögen nie als Impressionen gegeben werden können, welches dem obersten Grundsatze des

Sy=

Systems offenbar widerspricht. — Das, was wir Vernunft nennen, ist nur ein bewunderungswürdiger Instinct, eine Geschicklichkeit, die Impressionen, welche ehemahls beysammen, oder sich ähnlich gewesen sind, zu wiederholen, und bey der Erscheinung der Einen den Begriff von den übrigen, die mit ihr ehemahls in dem Bewußtseyn verbunden waren, herbeyzuschaffen, die dann nach dem Grade der ihnen anhängenden Lebhaftigkeit für würklich, oder für nicht würklich gehalten werden. 7) Da nun auch die Sinne uns keine objective Gewißheit von Gegenständen verschaffen können (Th. 4 Absch. 1), weil sie theils selbst nichts von den Impressionen verschiedenes darstellen, theils sowohl an sich, als auch in jedem Subjecte ins besondere so vielen Schwächen und Einschränkungen unterworfen sind: so muß der Schluß und das Resultat aller ächten Philosophie seyn, daß man sich durch die richtige Erkenntniß von den menschlichen Erkenntnißkräften überzeugt, daß uns weder Vernunft, noch die Sinne mit der wahren Natur der Gegenstände bekannt machen können, und daß alles, was wir uns davon zu wissen einbilden, die gröbste Täuschung sey. Durch die Philosophie lernen wir nur einsehen, daß wir über Gegenstände gar nicht urtheilen können, und daß weder Vernunft, noch Urtheilsvermögen, noch Sinne objective Erkenntnißkräfte sind, daß also keines dieser Vermögen, weder allein, noch sie alle zusammen genommen, uns irgend Etwas von den Dingen lehren können; daß Urtheilen uud Schließen nichts sey, als eine besondere Art von Association der Vorstellungen, und daß also die ächte Philosophie für den Menschen, so viel die Vernunft einsiehet, darin bestehe, daß er schlechterdings gar nicht urtheile, und schließe, sondern alles im Zweifel lasse. (Th. 4 Absch. 2) — die Natur hat aber dem Menschen ein ganz anderes Princip eingeprägt, welches

diese Grundsätze der Vernunft ihrer Würksamkeit nach, größtentheils vernichtet — nämlich das Princip der Gewohnheit — ein blindes Princip, das wir weiter nicht verstehen, wodurch aber die Natur alle ihre Zwecke erreichet. Aus der selben läßt sich erklären, warum der Mensch nie das thut, was er nach den reinen Grundsätzen der Vernunft thun müßte; weshalb er glaubt, wo er nach der Vernunft nicht glauben dürfte, weshalb er im Leben und Handeln gar nicht, oder selten zweifelt, da er nach der Vernunft stäts zweifeln müßte. — Erfahrung ist daher nicht etwa eine Verknüpfung objectiver Vorstellungen nach nothwendigen Gesetzen, sondern eine Reihe innerer, und äußerer Impressionen, d. h. ein Spiel in unserem Gemüthe, wovon sich kein Grund angeben läßt.

2) Ganz anders stellet Aenesidem, oder der Verf. der Schrift „Ueber die Fundamente der von dem H. Prof. Reinhold gelieferten Elementar-Philosophie ꝛc. S. 108 die Hauptmomente des Humeischen Scepticism dar. Er behauptet S. 117 in der Anmerk., daß Hume durch die Art, und Weise, wie er seine Zweifel über die objective Realität des Princip's der Caussalität, und über dessen Anwendbarkeit auf Sachen außer den menschlichen Vorstellungen vorträgt, zu der Meinung Anlaß gegeben habe, daß diese Zweifel, und sein ganzer Scepticism auf dem Fundamentalsatze des Empirism, nach welchem alle menschliche Erkenntniß lediglich und allein von Empfindungen abstammen soll, beruhen. Es lasse sich aber sehr leicht begreiflich machen, daß man den wahren Grund seines Scepticism durchaus verkenne, wenn man den Satz „alle menschliche Erkenntniß rührt aus Impressionen gewisser Gegenstände auf das Gemüth her" als das höchste Princip des selben ansieht. Denn 1) würde sich ja Hume der

gröb-

gröbsten Inconsequenz schuldig gemacht haben, wenn er den Satz „Alle Erkenntniß rührt unmittelbar, oder mittelbar aus Impressionen, und aus der Wirksamkeit gewisser Gegenstände auf unser Gemüth her" als ein unbestreitbares Princip angenommen, und darauf seinen Scepticism gegründet hätte; denn die Wahrheit dieses Satzes setze ja die Wahrheit des Princip's der Caussalität, als eines objectiven Gesetzes der Natur, oder der Dinge an sich, und daß es Ursachen objectiv wirklich gebe, als ausgemacht voraus, und Hume hätte also daraus, daß ein gewisser Theil unserer Erkenntniß einen Realgrund hat, erwiesen, daß es überall keine Realgründe gebe — und somit die gröbste Inconsequenz im Denken und Schließen begangen. 2) Indem Hume alle Gewißheit der objectiven Realität des Princip's der Caussalität bezweifelte, habe er ja auch zugleich nothwendig die Wahrheit des Satzes aufheben, und bezweifeln müssen, daß gewisse Theile der menschlichen Erkenntniß eine Ursache, und einen Realgrund haben, und aus Impressionen vorhandener Gegenstände auf unser Gemüth entstanden seyen. 3) Hume habe bloß deswegen den Grundsatz des Lockischen Empirism an die Spitze seiner Zweifel über die objective Realität des Princip's der Caussalität gestellt, weil seine Zeitgenossen diesen Grundsatz für ausgemacht wahr, und unbestreitbar gewiß angesehen hätten, er also sich nothwendig, um bey ihnen Eingang zu finden, einer Akkomodation bedienen, und seine Zweifel an ihre eigenen Ueberzeugungen hätte anschließen müssen. Die eigentlichen und höchsten Principien seines Scepticism seyen vielmehr in folgenden Sätzen enthalten. 1) Alle Erkenntniß bestehet aus Vorstellungen, und was von uns erkannt werden soll, muß vorgestellt worden seyn. 2) Welche Erkenntniß wahr und reel seyn soll, die muß mit Dingen außer der selben im Zusammen-

hange

hange stehen, und wo dieser Zusammenhang fehlt, da fehlt unserer Erkenntniß auch Realität. 3) Es gibt kein Princip, vermittelst dessen wir uns über unsere Vorstellungen erheben, und von den Gegenständen, in so fern sie etwas von unseren Vorstellungen verschiedenes, und Etwas an sich seyn sollen, etwas wissen könnten. 4) Selbst das Princip der Caussalität, wodurch alle Dogmatiker den Uebergang der Erkenntniß von der Beschaffenheit der Vorstellungen auf die Beschaffenheit der Sachen außer den selben haben sichern wollen, ist uns zunächst nur als etwas Subjectives, zu unsern Vorstellungen, und zu deren Verbindung mit einander Gehöriges bekannt, und es bedarf selbst wieder eines andern Princip's, um die objective Gültigkeit jenes Grundsatzes darzuthun, welches aber bisher in der Philosophie noch nicht aufgestellt worden, und im Princip des Widerspruchs keineswegs enthalten ist. Wie viel also gegen Hume erwiesen werde, wenn man die Begriffe, und Grundsätze der Caussalität aus einer andern Quelle, als aus den Empfindungen, und aus der Erfahrung ableitet, leuchte von selbst ein. Denn ließe sich auch darthun, daß diese Begriffe und Grundsätze a priori in unserem Verstande vorhanden wären, so würde hiemit doch noch nicht alles das jenige erwiesen seyn, was Hume eigentlich bewiesen haben wollte, nämlich die Gültigkeit dieser Begriffe, und Grundsätze außer der menschlichen Denkart, und von Dingen an sich, welche Gültigkeit aber erwiesen seyn müsse, wenn man sich in den Untersuchungen der Philosophie bis zu dem jenigen erheben wolle, was unsern Vorstellungen zum Grunde liegen, und außer den selben befindlich seyn soll„. Daß diese Darstellung des Humeischen Scepticism ganz darauf angelegt sey, um, was auch die Absicht des Aenesidemus war, zu erweisen, daß Kant den selben schlechterdings nicht ge-

löst habe, ist außer Zweifel. Allein meiner Einsicht nach dürfte es so schwer nicht seyn, gegen sie die gute Sache des Criticism zu verfechten, und zu zeigen, daß der Humeische Zweifel, wenn er wirklich darin besteht, worein ihn Aenesidem setzt, durch die Kritik ganz abgewiesen worden sey. Denn erstens ist davon die Frage gar nicht, ob Hume den Grundsatz des Lockischen Empirism, von dem er ausgeht, und den er an die Spitze aller seiner skeptischen Behauptungen stellet, für wahr, und unwiderleglich gewiß gehalten habe, oder nicht. Genug, er stellt ihn als die Basis seines ganzen Systemes, auf, indem er aus ihm alle übrige Hauptsätze seiner Zweifellehre ableitet, wie aus der vorigen Anmerkung sichtbar erhellet. Alle unsere Begriffe, oder schwächeren Vorstellungen sind Kopeien unserer Impressionen d. i. unserer stärkern Vorstellungen — Auf diesem Grundsatze beruhen alle folgende Hauptsätze des ganzen Systemes — Sie sind unmittelbar aus ihm gefolgert, und stürzen zusammen, so bald er verworfen wird. Hat ihn Hume nicht als wahr angenommen — Hat er die Inconsequenz gekannt, welche ihm Aenesidem Schuld gibt, wenn er ihn für wahr gehalten hätte, so bleibt doch das gewiß unbestreitbar, und Aenesidem selbst gibt es zu, daß Hume diesen, von seinen, in der Lockisen Schule gebildeten Landesleuten, allgemein zugestandenen Hauptsatz seinem Systeme untergestellt, und aus ihm, wie ex concessis, gegen die Anmaßungen der Dogmatiker κατ' ανθρωπον argumentirt habe. Kant hat nun zuerst den Beweis versucht, daß jener Lockische, und von Hume einstweilen zur Basis seines Systemes gemachte Grundsatz des Empirism falsch sey; mithin allen Sätzen, d. i. dem ganzen Gebäude des Scepticism, das auf jenen Satz aufgeführt ist, das ganze Fundament abgegraben. — Gesetzt aber auch, Hu-

me habe die Probehältigkeit seines Systemes nicht im Ernste von jenem Grundsatze des Empirism abhängig gemacht, sondern die eigentlichen, und höchsten Principien seines Scepticism seyen die, von Aenesidem, wiewohl ohne allen Beweis, angegebene; so würde doch folgen, daß durch den Kantischen Lehrbegriff, wenn es nur sonst mit ihm seine Richtigkeit hat, Hume als ein Denker abgewiesen worden sey, der an die Vernunft unmöglich zu beantwortende Fragen gestellt habe. Nach Aenesidem wollte Hume wissen, nach was für einem Princip wir von unsern Vorstellungen zu den Gegenständen übergehen, und von ihnen, in so fern sie etwas von unsern Vorstellungen verschiedenes und etwas an sich seyn sollen, etwas wissen können, und wie sich die Begriffe der Caussalität, wenn sie auch schon a priori im Verstande lägen, außer der menschlichen Denkart, und von Dingen an sich als gültig erweisen lassen! ja, dieß zu wissen, ist nach Aenesidem, die Haupt- und characteristische Foderung aller ächten Sceptiker, wie aus dem jenigen geschlossen werden kann, was er S. 24. über die Natur des Scepticism sagt. — Kant zeigt nun in seinem Werke, daß die Dinge, in wie fern sie von unsern sinnlichen Vorstellungen (Anschauungen) etwas verschiedenes, und Dinge an sich seyn sollen, für uns, die wir nichts als lauter Erscheinungen kennen, die alle in uns selbst existiren, denen gleichwohl ein, uns auf immer unbekannter Gegenstand zu Grunde liegt, lauter Non Entia seyen, und daß die reinen Verstandesbegriffe der Caussalität, Substanz ꝛc. schlechterdings nicht auf Dinge an sich, sondern nur auf Erscheinungen gehen; daß diese Erscheinungen nur unter den Formen unserer Sinnlichkeit möglich seyen, ihnen also alle Prädicate des Raums, und der Zeit, nothwendig zukommen, und, in wie fern sie zu einer Erfahrungserkenntniß verbunden

werden

werden sollen, auch unter den reinen Verstandesbegriffen nothwendig stehen müssen. Bestehet nun das Kantische System, so ist Hume'n eben dadurch gezeigt worden, daß seine Anfrage, und in dem Sinne Aenesidems obersten Principien sinnlos seyen. Soviel nur einstweilen über Aenesidemus Werk, in wie fern es nicht gegen Reinhold, sondern gegen Kant, dessen System allein ich seinen Hauptzügen nach vorstellig machen will, gerichtet ist.

---

§ 16.

Denn ein System zu widerlegen, gibt es überhaupt nur zwey Wege. Entweder man zeigt, daß aus wahren Principien falsche Folgerungen gezogen worden seyen, oder daß das oberste Princip selbst falsch sey. Den ersten Weg betraten alle Gegner, die vor Kanten gegen Hume zu Felde lagen; konnten aber gegen ihn schlechterdings Nichts ausrichten, weil Hume die Kunst, bündig zu schließen, in einem zu hohen Grade besaß, als daß er einer logischen Inconsequenz mit Grunde hätte überführt werden können. Alle Theile seines Systemes hängen auf das genaueste zusammen, und bilden eine Kette von Schlüssen, an denen die strengste Kritik der logischen Form nach nichts auszustellen vermag. Sie sind schlagend für die partheyloſe Vernunft, die mit Hume von dem nämlichen, bereits angegebenen obersten Princip ausgehet, und dieß ist die Ursache, warum Oswald, Beatties, und Priestley, die Hume'n bestritten, gegen ihn nur schwatzen, keineswegs aber sein System widerlegen konnten. Diese Männer gestanden den ersten Grundsatz, von dem Hume ausging,

ohne

ohne alle Bedenklichkeit zu, und wollten den Philoso-
phen dadurch widerlegen, daß sich aus seinem Systeme
Folgerungen ergäben, die mit dem Common Sense
aller Völker — und mit andern ausgemachten, wenig-
stens für wahr gehaltenen Principien der Vernunft im
stärksten Kampfe lägen. Allein sie bedachten nicht, daß
dieser Gemeinsinn, den sie zum obersten Gerichtshof
gegen Hume aufstellten, nur ein Winkeltribunal sey,
gegen das sich mit vollem Grunde excipiren lasse. Der
Gemeinsinn ist ja nichts anders, als der Inbegriff ge-
meiner, dem größten Theile der Menschen beywohnen-
der Meinungen, deren Wahrheit, wenn ihnen anders
eine solche zukommt, aus einer höheren Quelle ableit-
bar seyn muß. Sonst werden sie mit dem nämlichen
Rechtsgrunde verworfen, mit dem sie von dem größern
Haufen genährt werden. Daraus also, daß eine Fol-
gerung, die nach den strengsten Regeln der Logik sich
aus einem entweder wahren, oder für wahr gehaltenen
Satze ziehen läßt, jenem Gemeinsinne widerspricht,
läßt sich schlechterdings nicht auf die Falschheit der Folge-
rung schließen, vielmehr muß der Gemeinsinn gegen sie,
unter dem Titel einer Täuschung, auf immer verstum-
men. Hume läugnete nicht die Nützlichkeit, auch
nicht die Nothwendigkeit des Begriffes der Ursache, die
ihm seine Gegner in die Länge und Breite vordemon-
strirten, weil sie gegen ihre eigene Schatten fochten. —
Er läugnete auch nicht, daß sich aus seinem Systeme
die schlimmsten, auf die Zerstörung alles Vernunftge-
brauches selbst abzweckenden Folgerungen machen ließen,
wie ihm seine Gegner aufs Neue einwendeten. Viel-

mehr gestand er ihnen alle diese Consequenzen zu, ohne deswegen die geringste Gefahr des Einsturzes für seine skeptische Burg zu befürchten. Rechenschaft wollte er haben, wie die Vernunft zum Begriffe der Ursache gelange, und mit was für einem Rechtsanspruche sie sich, vermittelst des selben eine nothwendige, objective Synthesis verschiedenartiger Dinge denke. So lange man ihm darauf nicht antwortete, und noch obendrein den obersten Grundsatz des Empirism, auf dem sein ganzes skeptisches Lehrgebäude aufgeführt war, zugestand, mußten alle Pfeile der Consequenzmacherey, die man auf das selbe abschoß, kraftlos zurückprällen, der Riese konnte nicht besiegt werden. Cf. Jacob's oben angeführte Abhandlung über Hume's Scepticism.

§ 17.

Ganz von dem Sinne des Humeischen Problems durchdrungen, und zugleich innigst überzeugt, daß sich das selbe auf dem zeither, von den Philosophen eingeschlagenen Wege, schlechterdings nicht lösen lasse, versuchte Imanuel Kant Prof. der Philosophie zu Königsberg zuerst, auf dem zweyten Wege darüber einen allgemeingültigen Aufschluß zu geben. Dieser tiefsinnige Denker aus Preußen sah gar bald ein, daß sich vor allem die Humeische Aufgabe viel allgemeiner machen lasse, als sie von Hume war vorgetragen worden, indem die nämliche Schwierigkeit, welche den Begriff der Ursache drücket, allen ächt metaphysischen Begriffen und Grundsätzen anklebet. Hume wollte allgemeingültigen Aufschluß über die Frage haben, wie die Ver-

nunft

nunft berechtigt sey, sich zwischen den ganz heterogenen Vorstellungen A und B — Etwas, das geschiehet, als Würkung, und Etwas, das vorhergehet, als Ursache — eine nothwendige objective Verknüpfung zu denken. Kant erweiterte dieses Problem dadurch, daß er allgemein fragte, **wie ist überhaupt eine nothwendige Verknüpfung verschiedenartiger Vorstellungen und Begriffe möglich?** Um diese Frage recht verständlich zu machen, theilte er alle in die Metaphysik und überhaupt zur **Material**-Philosophie gehörigen Verknüpfungen der Begriffe oder alle metaphysischen Urtheile in zwey Klassen ein. Zu der einen zählte er die jenigen, bey denen der Grund der Synthesis des Prädicates mit dem Subjecte schon in dem Begriffe des Subjectes selbst enthalten ist — oder bey denen das Prädicat schon im Grundbegriffe des Subjectes, obgleich nur dunkel, und verworren, gedacht wird, — und diese Art Urtheile nannte er die **analytische**, weil ich bloß den Grundbegriff des Subjectes zu zergliedern (**zu analysiren**) brauche, um den Grund zu finden, warum ich das selbe ihm nothwendig beylegen müsse. Z. B. der Grundbegriff des Subjectes A enthalte die Prädicate, oder Merkmale b. c. d. Das A ist also nicht denkbar, ohne daß diese Merkmale zugleich mit gedacht werden. Ich denke sie mir zwar nicht immerhin klar, so daß ich von einem jeden ins besondere ein Bewußtseyn hätte: aber doch dunkel, weil ich mir sonst unter dem A schlechterdings gar Nichts dächte. Zergliedere ich nun den Grundbegriff von A, und stoße auf die Merkmale b c d, so sind die Urtheile, die ich fälle, A ist b, ist

c, ist d, analytische Urtheile, die den Begriff des Subjectes bloß erläutern, und deswegen ganz schicklich erläuternde Urtheile genannt werden können.* Diese tragen zur Erweiterung meines Erkenntnisses vom Subjecte A ganz und gar Nichts bey, weil sie mir von ihm kein anderes Prädicat zu erkennen geben, als welches ich schon in ihm, vor aller Analysis, — aber nur verworren und dunkel — gedacht hatte. Sie sind in so fern keine ächt metaphysischen Urtheile, weil die eigentlich metaphysischen Urtheile unser Erkenntniß von den Gegenständen erweitern, nicht aber erläutern sollen, welches letztere eigentlich das Ge-

---

* Analytische Urtheile sind entweder ganz, oder zum Theil identische Sätze, d. h. solche, deren Prädicat entweder die nämliche Intension mit dem Subjectbegriffe hat, oder nur ein Partialmerkmahl vom Subjecte ist. Z. B. verstehe ich unter Gott das allervollkommenste Wesen, und sage dann „Gott ist das allervollkommenste Wesen" so habe ich ein analytisches Urtheil gefällt, das ganz identisch ist. Sage ich aber „Gott ist gütig" so ist es nur zum Theil identisch. Beyde Arten analytischer Sätze haben ihren Nutzen. Sage ich: a ist = a, so dient dieß dem Mathematiker oft zur Kette der Methode beym Demonstriren, und drückt die Wahrheit des Princip's des Widerspruches in einem Beyspiele aus. Fälle ich aber nur zum Theil identische Urtheile, so wird eben dadurch der Subjectbegriff aufgehellet, — Sie dienen also zum Erwerbe der Definitionen... Schulz Prüfung der K. V. Kritik I Th. S. 31.

Geschäft der Logik ist. Sie sind aber auch, was den Grund ihrer Möglichkeit angeht, gar keiner Difficultät unterworfen. Denn eben deswegen, weil das Prädicat, das ich dem Subjecte beylege, schon in dem Grundbegriffe des Subjects liegt, muß ich ihm das selbe nothwendig beylegen. Sonst würde ich einen Widerspruch begehen, wenn ich b in A denken, und doch das nämliche b dem A absprechen wollte. Alle analytischen Urtheile beruhen daher auf dem Princip des Widerspruches, „keinem Objecte kömmt ein Merkmal zu, das ihm widerspricht" und die Art ihrer Möglichkeit ist einer weitern Deduction weder fähig, noch bedürftig. Ganz anderer Natur sind aber diejenigen Urtheile, die durch die Verknüpfung ganz heterogener Begriffe erzeugt werden. Wenn ich sage, der Garten ist rund, so verknüpfe ich ein Prädicat mit dem Subjecte, das doch ganz und gar nicht in dem Grundbegriffe des selben, weder deutlich noch dunkel, gedacht wird; denn sonst müßte jeder Garten rund seyn. — Solche Urtheile nannte Kant synthetische, und weil diese allemal zu dem Begriffe des Subjectes ein Merkmal mehr hinzuthun, als in dem selben gedacht werden muß, damit es das bleibe, was es ist, — weil sie also dadurch mein Erkenntniß vom Subjecte erweitern, — so wurden sie von ihm ganz passend mit dem Nahmen „erweiternde Urtheile" bezeichnet. Diese synthetischen Urtheile sind nun wieder von doppelter Art. Denn entweder liegt der Grund der Verknüpfung des Prädicates mit dem Subjecte in der Erfahrung, oder außer ihr. Liegt er in der Erfahrung, so heissen die Urtheile synthe-

tische **Urtheile** a posteriori. Z. B. in dem vorigen Beyspiele, **der Garten ist rund**, oder **einige Gärten sind rund**, darf ich nur die Erfahrung befragen (das Zeugniß meiner Sinne — oder die geometrische Ausmessung) um einzusehen, ob ich das Prädicat „rund" mit Recht dem Subjecte "Garten" beygelegt habe. Wie also solcher Art syntheische Urtheile möglich seyen, macht wieder keine Schwierigkeit. Aber wenn ich mit einem Begriffe A ein ihm heterogenes Prädicat B nothwendig und allgemein verknüpfe, — wenn ich z. B. sage "**Alles, was geschieht, hat eine Ursache**, „**alle Blumen riechen angenehm**", da entstehet ein syntherisches Urtheil, dessen Gültigkeit weder aus dem Princip des Widerspruches (weil, da das Prädicat nicht schon versteckter Weise im Subjectbegriffe enthalten gedacht wird, es gar keinen Widerspruch absetzt, wenn man es ihm nicht beylegt) weder aus dem Zeugnisse der Erfahrung ableitbar ist. Denn diese sagt mir zwar, daß etwas sey, aber nicht, daß es nothwendig so seyn müsse — Sie lehrt mich weder Allgemeinheit noch Nothwendigkeit in der Synthesis heterogener Begriffe, recht so, wie Hume unwiderleglich bewiesen hat. Diese Art synthetischer Urtheile nun, in denen die Synthesis des Prädicats mit dem Subjecte Nothwendigkeit und Allgemeinheit hat, nennt Kant synthetische **Urtheile** a priori, weil diese Synthesis nicht auf der Erfahrung beruhet (in welchem Falle sie a posteriori seyn würde) sondern von ihr ganz unabhängig, vor aller Erfahrung statt findend, und wenn sie anders möglich ist, durch die Vernunft allein — mithin a priori — möglich seyn muß.

§ 18.

§ 18.

Das Humeische Problem war also in seiner größten Erweiterung (die einen ganz originellen Zug des Kantischen Systems ausmachet) vorgetragen, und in die bestimmte Frage umgeschaffen: **Wie ist überhaupt ein synthetisches Urtheil** a priori **möglich?** Die Antwort auf diese Frage schließt die Lösung des Humeischen Zweifels mit in sich, und ist so recht eigentlich das jenige, womit sich die ganze Vernunftkritik ihrem theoretischen Theile nach beschäftiget — Sie ist der Hauptzweck des ganzen Kantischen **theoretischen** Systemes. Daß aber diese Frage wichtig, und der strengsten Untersuchung würdig sey, erhellet wohl aus dem bereits, über den Humeischen Skepticism, Gesagten von selbst. Die Metaphysik, die uns über die wichtigsten, und die ganze Menschheit interessirenden Fragen „ob ein Gott sey? ob wir frey, und unsterblich seyen? befriedigenden Aufschluß geben soll, bestehet aus lauter synthetischen Sätzen a priori; — Denn sie soll uns nicht etwa bloß Aufschlüsse über das geben, was wir in den Begriffen, die wir auf die Gegenstände unseres Erkenntnisses anwenden, nothwendig denken müssen, damit die Begriffe das bleiben, was sie sind — Sie soll nicht in der Analysis unserer Begriffe bestehen, um die selbe bloß zu erläutern, in welchem Falle sie es mit pur analytischen Sätzen zu thun haben würde; sondern sie soll uns sagen, ob wir gewisse Vorstellungen und Begriffe mit Recht als reale denken, ob wir sie mit Recht von den Objecten prädiciren, — oder ob wir sie mit Recht mit

ihnen auf eine nothwendige und allgemeine Weise verknüpfen, das heißt, sie soll aus lauter synthetischen Sätzen a priori bestehen,* während dem es die Logik mit lauter analytischen, und die empirische Naturlehre (empirische Physik) mit synthetischen Sätzen a posteriori zu thun hat. Die Frage also, wie synthetische Urtheile a priori möglich seyen, heißt gerade so viel, als: Wie ist Metaphysik selbst möglich?** — So lange nun die Mög-

lich-

---

* Eigentlich metaphysische Urtheile, sagt Kant Proleg. S. 36, müssen von, zur Metaphysik gehörigen Urtheilen unterschieden werden. Jene sind insgesammt synthetisch, von diesen aber sind viele analytisch. Denn ist einmal die objective Gültigkeit eines metaphysischen Begriffes deduciret, z. B. des Begriffes Ursache, so sind auch alle Urtheile, die sich aus der bloßen Analysis des selben ergeben, z. B. posita Caussa ponitur Effectus — non potest esse plus in Effectu, quam fuit in Caussa etc. zwar auch zur Metaphysik gehörig, weil der Begriff, aus dem Sie abgeleitet werden, metaphysisch ist: da aber die Analysis eines solchen Begriffes eben so vor sich geht, wie die Analysis jedes andern, auch empirischen Begriffes, so sind solche Urtheile nicht eigentlich metaphysische Urtheile.

** Da Kant diese Frage allererst in seiner Kritik der r. V. zu lösen sucht; so erhellet, daß sein System nicht durch Principien einer älteren Metaphysik widerlegt werden könne, wie es Manche ver-

ge-

lichkeit dieser Wissenschaft nicht ausgemacht ist, so lange erwartet man vergebens von ihr allgemeingültigen Aufschluß über die oben genannten, der ganzen Menschheit wichtigen, und durch keine andere Wissenschaft, als durch Metaphysik allein, lösbaren Probleme. Gewiß also verdient obige Frage, die **wichtigste**, und eben deswegen der strengsten Untersuchung **würdigste** unter allen genannt zu werden, die jemals in der Metaphysik zum Besten der Menschheit aufgeworfen werden konnten. Lasset uns nun zusehen, was Kant für einen Weg einschlug, um eine allgemeingültige Antwort, und Auflösung auf dieses vollwichtige Problem, von dem das Stehen, oder Fallen der ganzen Metaphysik abhängt, zu finden.

§ 19.

Kant sah bey weiterem Nachdenken gar bald ein, daß die vorgelegte Frage und mit ihr der Humeische Scepticism so lange unauflöslich sey, als man den zeitherher, unter den Metaphysikern gangbaren und in Hume's Systeme obersten Grundsatz glaube, **daß alles Erkenntniß nur aus der Erfahrung entspringe**, und daß es kein, von aller Erfahrung unabhängiges, aller Erfahrung im Gemüthe vorhergehendes, das heißt, kein

---

gebens versucht haben. Ferner erhellet, daß, wenn man auch die Falschheit des Kantischen Systemes zeigen könnte, dadurch doch noch nicht die Wahrheit der älteren Metaphysik eines Wolf ꝛc. bewiesen wäre, wie noch immer so Manche wähnen.

kein Erkenntniß a priori gebe. Denn ist die Erfahrung die einzige Quelle alles Erkenntnisses, so muß, da sie keine nothwendige, objective Synthesis hetereogener Dinge lehren kann, alles Urtheil, worin eine solche Synthesis zwischen Subject, und Prädicat ausgesagt wird, nothwendig precarisch, und chimärisch seyn. Dieser Ueberzeugung zufolge zog er den Humeischen obersten Grundsatz selbst in Zweifel, und stellte nebst der Erfahrung noch eine andere Quelle der Erkenntnisse auf, nämlich das Erkenntnißvermögen selbst als eine Quelle der Erkenntnisse a priori. Hume'n gestand er zu, daß zwar alles Erkenntniß der Zeit nach (in der wir es erlangen) mit der Erfahrung seinen Anfang nehme, läugnete aber die Folgerung, daß deswegen auch alles Erkenntniß, als aus der Erfahrung entsprungen betrachtet werden müsse. * Vielmehr, sagte er (Kritik der r. V. S. 1.) kann es wohl seyn, daß selbst unsere Erfahrungserkenntniß ein zusammengesetztes aus dem sey, was wir durch Eindrücke empfangen, und aus dem, was unser eigenes Erkenntnißvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt) aus sich selbst hergibt, welchen

* Den großen Unterschied dieser beyden Behauptungen übersah erst neuerlich wieder der französische Emigrant Meinard, der in seinen Epistolis nonnullorum Germaniæ Parochorum ad Kantianæ Philosophiæ Propagatores et adseclas eben so heftig, als albern das Kantische System bestritt. Cf. Neue Würzb. gel. Anzeigen Nro 16 vom Jahre 1799, und Nro 12 — 13 vom Jahre 1800.

chen Zusatz wir von jenem Grundstoffe nicht eher unterscheiden, als bis lange Uebung uns darauf aufmerksam, und zur Absonderung des selben geschickt gemacht hat. Es ist also wenigstens eine der näheren Untersuchung noch benöthigte, und nicht auf den ersten Anschein so gleich abzufertigende Frage: Ob es ein dergleichen von der Erfahrung, und selbst von allen Eindrücken der Sinne unabhängiges Erkenntniß gebe. Man nennt solche Erkenntnisse a priori, und unterscheidet sie von den empirischen, die ihre Quelle a posteriori, nämlich in der Erfahrung haben.

§ 20.

Daß wir aber würklich in dem Besitzstande gewisser Erkenntnisse a priori seyen, daß folglich Hume's erster Grundsatz falsch sey, bewies Kant aus dem würklichen Daseyn der Mathematik, und Naturwissenschaft, deren Sätze durchgängig den Charakter der Erkenntnisse a priori an sich tragen. Dieser Charakter ist die strenge Nothwendigkeit und Allgemeinheit, welche den Sätzen der Mathematik anhängt. Ein Erkenntniß — ein Urtheil — ein Satz, sagte er, worin eine **nothwendige**, und folglich auch **allgemeine** Synthesis des Prädicats mit dem Subjecte ausgesagt wird, ist kein Erfahrungserkenntniß, weil diese so eine Verknüpfung nicht lehren kann, — eben so wenig lehren kann, als es möglich ist, ex pumice aquam zu erpressen. Wenn also gleichwohl Sätze vorräthig sind, in denen jene Verknüpfung ausgesagt wird, so müssen diese Sätze von der Erfahrung unabhängig folglich a priori seyn. Nun, schloß er

fort,

fort, ist es Thatsache, daß die Mathematik, und Naturwissenschaft würklich solche Sätze enthalten. Denn dort heißt es nothwendig, und allgemein: $a^{\circ} = 1$, in jedem Triangel sind die 3 Winkel zusammengenommen = 180°. Hier aber: Alles, was geschieht, hat seine Ursache: Und eben diese Sätze sind nicht analytisch, sondern durchaus synthetisch. * Folglich ist es gar kein Zweifel, daß wir im Besitze gewisser Erkenntnisse a priori seyen. Ja zur Möglichkeit der Erfahrung selbst, ** die

---

* Daß die Sätze der Mathematik synthetische Sätze a priori seyen, wird weiter unten ausführlich gezeigt, daß aber auch der Naturwissenschaftliche Satz „Alles, was geschieht, hat eine Ursache" synthetisch a priori sey, erhellet leicht. Denn im Begriffe dessen, was geschieht, (anfängt zu seyn) liegt keinesweges der Begriff eines Etwas, das, als würkende Ursache, vorausgeht. Besagter Satz ist also synthetisch; (Man verwechsle ihn nur nicht mit diesem „alle Würkung hat ihre Ursache" welcher, weil der Begriff der Würkung nothwendig auf den Begriff eines Etwas, von dem es gewürkt wird, d. i. auf Ursache hinweiset, analytisch ist), und weil er absolute Allgemeinheit bey sich führet, so ist er synthetisch a priori.

** Kant nimmt die Erfahrung in einem doppelten Sinne, und dieß ist die Ursache, warum er ihr einmal die Nothwendigkeit und Allgemeinheit in der Synthesis der Wahrnehmungen abspricht, und ein andersmal ihr die selbe doch beylegt. In dem ersten Falle ver-

die als Thatsache fest stehet, sind die Erkenntnisse a priori unentbehrlich. Denn, wo wollte selbst Erfahrung ihre Gewißheit hernehmen, (sagt er Kritik. der r. V. S. 5. 2te Aufl.) wenn alle Regeln, nach denen sie fortgeht, immer wieder empirisch, mithin zufällig wären; daher man diese schwerlich für erste Grundsätze gelten lassen kann.

§ 21.

Die Erfahrung also, in wie fern unter ihr eine nothwendige objective Synthesis einzelner Wahrnehmungen verstanden wird, und die Mathematik, sammt der Naturwissenschaft, deren Sätze absolute Gültigkeit haben, als eine Thatsache vorausgesetzt, folgt, daß wir im Besitzstande gewisser synthetischer Erkenntnisse a priori seyen, und wir haben Nichts weiters mehr zu thun, als die

Art

---

ver stehet er unter Erfahrung bloß den Inbegriff einzelner Wahrnehmungen, woraus also bloß zufällige, nur für das wahrnehmende Subject gültige Urtheile, — nur judicia plurativa — keineswegs aber streng vniuerfalia — entstehen können. Diese Erfahrung meint er allemal, wenn er behauptet, daß sie keine nothwendige Verbindung heterogener Dinge lehren könne. In dem zweyten Falle verstehet er unter der Erfahrung den Inbegriff sinnlicher mit Empfindung begleiteter Vorstellungen, (Wahrnehmungen,) die nach nothwendigen, und allgemeinen Gesetzen des Verstandes selbst unter sich nothwendig, allgemein, und eben deswegen objectiv gültig verknüpft sind. Die Urtheile der letztern Art nennet Er eigentliche

Er-

Art ihrer Möglichkeit, und die Bedingungen, sammt den Grenzen ihres Gebrauches zu bestimmen, und aus sicheren Principien abzuleiten, um dadurch das Problem zu lösen: Wie synthetische Urtheile a priori, und mit ihnen die Metaphysik, als Wissenschaft möglich seyen? Hier sah nun Kant aufs Neue mit Ueberzeugung ein, daß es schlechterdings unmöglich sey, die Möglichkeit der Erkenntnisse a priori vorstellig, und verständlich zu machen, wenn man auf der eingewurzelten, alt dogmatischen Meinung bestehe, daß sich unser Erkenntniß nach den Gegenständen richten müsse. (Cf. Kritik der r. V. Vorrede S. XVI XVII sq.) denn wäre dieses wahr, so würde von den Gegenständen nur alsdann eine Erkenntniß möglich seyn, wenn sie uns allererst in der Wahrnehmung — in der Erfahrung — gegeben werden, folglich vor ihrem Gegebenseyn — vor der Erfahrung — das heißt a priori gar kein Erkenntniß von ihnen statt finden können. Dieß bewog ihn, den zeitherigen Standpunkt des Erkennens umzuändern, und den Satz, obgleich im Anfange unter einer nur

---

Erfahrungsurtheile — die der ersteren Art aber bloße Wahrnehmungsurtheile. (Proleg. S. 78. 89.) Von der Erfahrung, im 2ten Sinne genommen, spricht Kant, in der oben citirten Stelle der Einleitung seiner Kritik, als von einer Thatsache, und erst im Verlaufe seiner Untersuchung war es ihm möglich, die Bedingungen der Möglichkeit derselben, und durch diese Bedingungen zugleich auch ihre Würklichkeit a priori zu erhärten.

nur bloß problematischen Gültigkeit (als bloß möglich) aufzustellen, daß sich unser Erkenntniß nicht nach den Objecten, sondern daß die Objecte sich nach dem Erkenntnißvermögen richten müßten, mithin nur unter den Gesetzen des letztern erkennbar wären. Er ahmte bey dieser Umänderung dem Beyspiele nach, das lange vorher schon Copernicus im astronomischen Fache gegeben hatte. (Kritik der r. V. Vorrede S. XVI) Dieser Mathematiker fühlte die vielen Schwierigkeiten in der Erklärung und Bestimmung der Bewegung der Himmelskörper, wenn er annahm, (wie es bis auf ihn geschehen war) daß das ganze Sternenheer sich um den Zuschauer, und Bewohner der Erde herumdrehe. Er versuchte es daher, diesen Standpunkt astronomischer Erkenntnisse, und Berechnungen zu verändern, und die Sterne einmal in Ruhe, dagegen aber den Zuschauer sich drehen zu lassen. — Der Versuch gelang — das Heer der Schwierigkeiten, welche die Theorie der Sonnenbewegung und des Erdenstillstandes zeither unwiderstehlich gedrückt hatten, verschwand, und an ihre Stelle trat Leichtigkeit im Begreifen, und Simplicität im Erklären astronomischer Fragen ein. Eben so machte es Kant, da er, um in den Aufgaben der Metaphysik glücklicher fortzukommen, als es zeither den Metaphysikern gelungen war, den alten Standpunkt unseres Erkennens abänderte, und die Erkenntniß sich nicht mehr nach den Objecten, sondern diese sich nach jener richten ließ. — Daß diese Aenderung Gründe für sich habe; daß es sich wirklich auf Seiten der Gegenstände so verhalte, wie er sich's im Anfange dachte, und daß folglich

der,

der, bis auf ihn eingehaltene Standpunct des Erkennens falsch sey, bewies er in der Folge, wodurch denn auf einmal, wenn nur sein Beweis besteht, die schönste Harmonie in die zeither zerrissenen Regionen der Metaphysik gebracht, und das Problem, um dessen gültige Auflösung es der ganzen Metaphysik Noth ist, befriedigend gelöst wurde.

§ 22.

Die objective, nothwendige Synthesis der Wahrnehmungen, oder die Erfahrung, (wie sie Kant, als Thatsache annahm) fodert zu ihrer Möglichkeit nothwendig folgende Stücke. 1) Müssen Wahrnehmungen da seyn, mithin auch ein Vermögen zu denselben. 2) Müssen diese Wahrnehmungen unter einander verbunden werden. 3) Wird ein Etwas erfodert, welches dieser Verbindung der Wahrnehmungen Nothwendigkeit, und Allgemeinheit geben kann. cf. proleg. S. 87. Dieses Etwas, das wir einstweilen = X nennen wollen, kann nicht auf Seite der wahrgenommenen Gegenstände selbst vorhanden seyn, weil diese, noch so oft wahrgenommen, zwar allzeit durch ihr Einwürken auf unser Wahrnehmungsvermögen ihr Daseyn verkündigen, aber nicht die Nothwendigkeit, nach welcher sie unter einander verbunden sind. Ich nehme zwar wahr, daß, wenn die Sonne scheint, der Stein warm werde, und das Wachs schmelze: aber daß es nothwendig so sey, und daß folglich der Sonnenschein die Ursache hievon sey, nehme ich nicht wahr. Da nun nebst den wahrgenommenen Objecten bey der Erfahrung Nichts mehr vorkömmt, als das wahrnehm-

nehmende, und verbindende Subject selbst, so muß jenes X, das die Nothwendigkeit in der Synthesis möglich macht, auf Seite des letztern, das ist, im Wahrnehmungs- und Verbindungsvermögen selbst angetroffen werden. Das Wahrnehmungsvermögen, das uns nach der Art und Weise, wie seine Empfänglichkeit (Receptivität) von Gegenständen des äußern, und innern Sinnes afficirt wird, Vorstellungen liefert, heißt **Sinnlichkeit** (nach Kant **Receptivität** der Eindrücke). Diese ist also der erste Bestandtheil des Erkenntnißvermögens, weil zu jeder Erkenntniß zuerst Wahrnehmungen, und zu diesen ein Vermögen des Gemüthes, wodurch sie möglich werden, erfodert wird. Die Vorstellungen, die uns die Sinnlichkeit liefert, weil Sie nur durch die **unmittelbare** Einwirkung der Gegenstände auf die Receptivität erzeugt werden, sich also unmittelbar auf die Gegenstände beziehen, heißen **unmittelbare** Vorstellungen, oder **Anschauungen** (Intuitus). * Diese sind entweder Anschauungen **von außen** oder **von innen**, je nachdem sie durch die Einwürkung eines **äußern** oder **innern** Gegenstandes auf unsere Receptivität erzeugt sind. Das Vermög-

---

* Das Wort Anschauen — intueri, videre, ἰδειν — ist zunächst nur für den Gesichtssinn passend. Gleichwohl läßt es sich auf alle Sinne ohne Unterschied anwenden. Vom innern Sinne ist es schon längst gebräuchlich. Und was wir uns, den Eindrücken der übrigen Sinne gemäß, vorstellen, ist uns nicht min-

mögen der Anschauungen von außen heißt äußere Sinnlichkeit, deren 5 Organe gemeinhin die 5 äußeren Sinne genannt werden: und jenes, wodurch die Anschauungen von innen möglich werden, heißt **innere** Sinnlichkeit. Ferner ist die Anschauung entweder **empirisch** (a posteriori) (wie z. B. die Anschauung einer Nelke) oder nicht **empirisch** (a priori) je nachdem der Gegenstand der selben entweder durch die Erfahrung, oder durch etwas anderes, was von aller Erfahrung unabhängig ist, allenfalls durch das Wahrnehmungsvermögen selbst, gegeben wird. — Das Verbindungsvermögen heißt **Verstand** in weiterer Bedeutung des Wortes. Diesem kömmt vermög seiner Function **Selbstthätigkeit** (Spontaneität) zu, und die Vorstellungen, welche er uns liefert, werden nur dadurch erzeugt, daß das Mannichfaltige gegebener Vorstellungen zusammengefaßt, und zur Einheit verbunden wird. Bestehet dieses Mannichfaltige (Varium) in den

---

der unmittelbar, und gewiß, als was uns der Gesichtssinn sagt. Hume nennt die unmittelbaren Erkenntnisse impressiones, und begreift auch die Empfindungen darunter. Loke kannte gar keinen eigenthümlichen Ausdruck für sie, und nannte sie schlechthin Ideen. Ideen und Vorstellungen waren ihm, so wie allen seinen Nachfolgern, den Empirikern gleichbedeutende Worte. Kant unterscheidet beyde genau, und sorgt dadurch für Bestimmtheit, deren zeitheriger Mangel die Quelle vieler Strittigkeiten war. Jacob im Kosmännischen Magazine über das Erkennen, erster Band.

den Anschauungen der Sinnlichkeit, so heissen die aus der Zusammenfassung des selben erzeugten Vorstellungen Begriffe, weil sie andere Vorstellungen, nämlich die Anschauungen unter sich begreifen. Diese Begriffe beziehen sich nicht unmittelbar, sondern nur vermittelst der Anschauungen auf Objecte, und heissen deswegen mit Rechte **mittelbare** Vorstellungen. Werden nun die Begriffe wieder, als Merkmale auf Objecte bezogen, diese also durch jene bestimmt; so entstehet eine neue Verbindung des Mannigfaltigen zur Einheit, und diese neue Function der Spontaneität heisset **Urtheil**. z.B. Cajus ist gelehrt. Bey dem **Begriffe** wird das **einzelne** im **allgemeinen** gedacht, — bey dem Urtheile aber wird das **Besondere**, als unter dem **allgemeinen** enthalten gedacht, d.h. durch das **allgemeine** bestimmt. Endlich werden Urtheile mit Urtheilen so verknüpft, daß dadurch die Wahrheit eines gegebenen Urtheils, die nicht unmittelbar eingesehen wird, aus einem anderen abgeleitet wird; so entstehet wieder eine Verbindung des Mannigfaltigen zur Einheit, und diese Function des Verbindungsvermögens heißt **Schluß**, wodurch die Wahrheit des besonderen aus dem Allgemeinen erkannt wird. Das nun, was in der Natur dieser beyden Vermögen (der Sinnlichkeit und des Verstandes) gegründet ist, und wornach wahrgenommen, und verbunden werden muß, damit in die Synthesis der Wahrnehmungen Nothwendigkeit komme, — weil es die **Form** ausmachet, nach welcher die Receptivität, und Spontaneität sich richten müssen, um Anschauungen, und Begriffe geben zu können — heißt in der Sprache Kants die Form der Sinnlich-

keit und des Verstandes. Diese Formen sind, als in der Natur beyder Vermögen schon gegründet, von den Objecten der Erfahrung unabhängig, schon vor aller Erfahrung im Erkenntnißvermögen vorhanden, und in so fern a priori gegeben. Durch das, a priori Gegebenseyn dieser Formen, wird, wie aus dem Folgenden erhellet, die Nothwendigkeit verständlich, welche in den Verknüpfungen heterogener Dinge, — synthetischen Urtheilen a priori — statt findet. Welches nun aber diese Formen seyen, und wie aus ihnen die Möglichkeit der objectiven Synthesis der Wahrnehmungen deducirt werden könne, läßt sich nur dann erst bestimmen, wenn eine vollständige, und scharfe Untersuchung über die Natur der Sinnlichkeit sowohl, als des Verstandes, — als constitutiver Bestandtheilen des gesammten Erkenntnißvermögens — angestellet ist. Kant untetzog sich diesem Geschäfte, und gab seiner Prüfung den Namen „Kritik der reinen Vernunft" weil die Vernunft selbst (worunter er das gesammte theoretische Erkenntnißvermögen verstand) und zwar nur als bloße Vernunft, ohne die empirischen Bedingungen, unter denen sie sich beym Menschen äußert, in Betracht zu ziehen, mithin die reine Vernunft der Gegenstand seiner Untersuchung war (Kritik r. V. S. 24). Sie — diese Kritik — ist also keine Kritik philosophischer Bücher, oder Systeme, wofür man sie Anfangs halten wollte. — Auch ist sie noch nicht das System der Metaphysik selbst, (wie Kant selbst in der Vorrede S. XXII. Coll. S. 24. - 25. 108 - 109. Proleg. 120. erinnert) sondern nach seiner Sprache, nur ein Tractat der Methode,

thode, nach welcher allererst mit der Zeit ein wissenschaftliches Gebäude der Metaphysik aufgeführt werden kann. * Sie soll nur den Umriß der, künftig erst aufzuführenden Wissenschaft, sowohl in Ansehung ihrer Grenze, als auch den ganzen innern Gliederbau der selben verzeichnen, und zu diesem Behufe eine genaue Untersuchung anstellen, wie reine Vernunft zu Erkenntnissen a priori, um die es vorzüglich in der Metaphysik zu thun ist, gelangen könne.

§ 23.

Die Kritik der r. V. zerfällt in zwey Haupttheile I) in die transcendentale Elementarlehre, II) transcendentale Methodenlehre. Jene wieder A) in die transcendentale Aesthetik, B) transcend. Logik. Diese letztere wieder in die transc. Analytik, und Dialectik. Um diese Abtheilung zu verstehen, ist Folgendes zu bemerken. Kant mußte, um die Hauptfrage über die Möglichkeit synthetischer Sätze a priori lösen zu können, und um zu zeigen, wie nach gegebener Auflösung dieser Frage, ein wissenschaftliches System

der

---

* Damit das System der Metaphysik vollständig sey, muß nicht nur der synthetische Theil (eigentliche Metaphysik) des selben deduciret werden, sondern auch der analytische. Die Kritik der r. V. beschäftiget sich aber zu nächst nur mit der Deduction des synthetischen Theiles. Schon deswegen also kann Sie nicht das System der Metaphysik selbst heissen. Cf. Kritik der r. V. XXII.

der ganzen Philosophie, besonders der Metaphysik, möglich sey; nothwendig zwey Stücke leisten. Erstens mußte er, da nach dem bereits Gesagten die Möglichkeit einer Synthesis a priori lediglich von den Formen des Erkenntnißvermögens abhängt, das ganze Erkenntnißvermögen einer strengen und vollständigen Untersuchung (Kritik) unterwerfen, um die Elemente zu finden, die zu einer objectiv synthetischen Erkenntniß erfodert werden, und die einzig und allein in der Natur des Erkenntnißvermögens selbst ihren Sitz haben. Diesen Theil seiner Untersuchung nannte er die Elementarlehre, weil er alle Elemente — alle Bestandtheile — aufzählet, die zu einem Erkenntniß überhaupt erfodert werden, und die ins besondere unser Erkenntnißvermögen selbst zu den Erkenntnissen hinzuthut, damit ein synthetisches Erkenntniß a priori entspringe. Diese Elementarlehre liefert also nur die Materialien, aus denen ein System reiner, synthetischer Vernunfterkenntnisse aufgeführt werden kann. Sind diese Materialien berichtiget, so ist Zweytens nöthig, die Art und Weise anzugeben, wie sie unter sich verknüpft werden müssen, damit sie ein wissenschaftliches System, das des Namens Metaphysik würdig ist, bilden. Diese Methode der Verknüpfung lehrt der zweyte Theil seines Werkes — die Methodenlehre. (Cf. Kritik der r. V. S. 735. und Kritik der p. V. S. 268.) In der Elememtarlehre ist es also lediglich um den Bauzeug zu einem Systeme der Vernunfterkenntnisse zu thun, in der Methodenlehre aber um den Plan, nach welchem ein festes, und unsern Bedürfnissen angemessenes Gebäude von synthetischen Erkennt-

kenntnissen aufgeführt werden könne. Beyde heissen in der Kantischen Kunstsprache **transcendental**, * weil sie es lediglich mit transcendentalen (überschwenglichen) d. i. mit solchen Erkenntnissen zu thun haben, welche zwar vor der Erfahrung (a priori) vorhergehen, aber doch zu Nichts mehrerm bestimmt sind, als lediglich **Erfahrungserkenntnisse** (welche nichts anders sind, als nothwendige Verknüpfungen (Syntheses a priori) der Wahrnehmungen, im Gegensatze der bloßen Wahrnehmungen, in denen keine nothwendige Verknüpfung herrschet Proleg. S. 78) möglich zu machen. (Proleg. S. 202 Anmerk.) Im Verlaufe werden wir aber nur die Hauptmomente der **transcendentalen Elementarlehre** vortragen, als welche eigentlich die wichtigsten aber auch die schwersten in der ganzen Kritik der r. V. sind. Der Inhalt der **Methodenlehre** wird nach ihnen jedem aufmerksamen Leser in der Kritik selbst leicht verständlich.

§ 24.

---

* **Transcendental, und transcendent** sind verschiedene Ausdrücke. Das letztere bedeutet ein Object, das über die Grenze aller Erfahrung hinausliegt (quod transcendit Terminum Experientiæ). Also ist eine Vorstellung **transcendent**, die auf ein, jenseits der Erfahrung gelegenes Object geht: z. B. **Gott, Unsterblichkeit.** Es wird sich im Verlaufe zeigen, daß zwar **transcendentale**, aber keine **transcendente** Erkenntnisse möglich seyen. Dem **transcendenten** stehet das **immanente** Erkenntniß gegen über, d. i, das jenige, das nur von Objecten der Erfahrung gilt.

§ 24.

Das Erkenntnißvermögen, welches die transcendentale Elementarlehre untersuchet, hat überhaupt zwey Stämme, die, wie Kant (Kritik der r. V. S. 29) sagt, vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen — 1) **Sinnlichkeit**, 2) **Verstand**, durch deren erstern uns Gegenstände **gegeben**, den zweyten aber **gedacht**, und durch beyde zusammen, **erkannt** werden. Die transcendentale Elementarlehre untersuchet also a) **die Sinnlichkeit**, b) **den Verstand**. Sie hat dem zufolge zwey Theile α) Aesthetik* β) Logik. Beyde heissen wieder transcendental, aus der gegebenen Ursache. Die transcendentale Aesthetik (Sinnenlehre) ist die Theorie — oder Untersuchung über die ursprüngliche Einrichtung der Sinnlichkeit, und die, in ihrer Natur ursprünglich gegründeten Bedingungen der Möglichkeit eines synthetischen Erkenntnisses a priori. Sie unterscheidet sich von der empirischen Aesthetik, als welche nur das enthält, was die Erfahrung von der Sinnlichkeit lehret, und welche in die empirische Psychologie gehöret. Dagegen ist die transcendentale Logik die wissenschaftliche Untersuchung

---

* Sonst wird das Wort Aesthetik auch für die Lehre vom Schönen genommen. Besser wäre es aber, diese letztere Geschmackslehre (Critica Gustus) zu nennen, und jenes bloß in der angegebenen Bedeutung zu gebrauchen, nach Art der Alten, wenn Sie die Erkenntnisse in αισθητα und νοητα abtheilten. Kritik r. V. 35.

suchung der in der ursprünglichen Natur des Verstandes gegründeten Bedingungen der Möglichkeit eines synthetischen Erkenntnisses a priori. Diese letztere heißt transcend. **Analytik**, (Logik der Wahrheit), in wie fern Sie bloß eine Zergliederung des ursprünglichen Verstandesgebrauches selbst ist, und also die **Elemente** systematisch aufführet, die überhaupt zur **Wahrheit** eines Erkenntnisses erfordert werden. Dagegen beschäftiget sich die transc. **Dialectik** mit der Aufdeckung des **Scheines**, der die Vernunft verleitet, von den Begriffen, und Grundsätzen des Verstandes eine Anwendung auf Objecte zu machen, auf die Sie sich doch nicht anwenden lassen, wodurch demnach **Irrthümer** statt der Wahrheit zum Vorschein kommen.

§ 25.

Auf die Frage: Was für eine Thatsache die Kritik der reinen Vernunft zum Grunde liegen habe? antwortet Kant in den Prolegomenen S. 39 also: das System der Kritik der r. V. legt Nichts, als Gegeben zum Grunde, außer die Vernunft selbst, und sucht, ohne sich auf irgend ein **Factum** zu stützen, die Erkenntniß aus ihren ursprünglichen Keimen zu entwickeln," d. h. die Kritik der r. V. entwickelt zu erst durch die Zergliederung des gesammten Erkenntnißvermögens in seine ursprüngliche Elemente, und Gesetze die Bedingungen der Möglichkeit eines synthetischen Erkenntnisses a priori, und schließt dann, daß, da diese Bedingungen würklich statt finden, die Möglichkeit der Syntheſis a priori selbst statt finde. Sie befolget also

die

die synthetische, oder progressive Methode, da im Gegentheile in den Prolegomenen die analytische, oder regressive eingehalten ist. Cf. Proleg. S. 39 coll. S. 41 Anmerk.

§ 26.

Die Geschichte der anfänglichen Aufnahme der Kritik der r. V. betreffend; so bemerken wir nur kürzlich Folgendes. Die Kritik der r. V. erschien 1781. Lange herrschte eine Stille über Sie, als wenn Sie das Publicum gar nicht interessirte. — Die gelehrtesten Männer, die endlich von ihr zu sprechen anfingen, klagten über unüberwindliche Dunkelheit und Unverständlichkeit. Der Grund dieser Klagen lag in dem ungewöhnten Gange, und dem durchaus umgeänderten Gesichtspunkte, aus dem Kant das Erkenntnißvermögen betrachtet, verbunden mit dem schwerfälligen, und verflochtenen Periodenbau, sammt der oft beybehaltenen alten Terminologie, der Er aber einen neuen Sinn untergelegt hatte, und dem manchesmal noch vorräthigen Mangel der vollständigen Erörterung der Begriffe. Selbst Herr Kästner scheinet diesen Klagen beygestimmet zu haben, da Er auf die Frage, was er von Kants Kritik halte? soll geantwortet haben, Kant solle erst teutsch schreiben, dann wolle er auch darüber urtheilen.

Andere behaupteten dagegen, Kants Kritik enthalte gar Nichts Neues, indem Sie nur den längst bekannten Satz deducire, daß es nur in der Sphäre der Erfahrung objective Gewißheit gebe, und es

sey

sey also nicht nöthig, sich durch einen Wust scholastischer, und beliebig gestempelter Terminologien durchzuwühlen, hinter die Kant alle seine Weisheit versteckt habe. Andere dagegen schenkten dem neuen Werke ihren ganzen Beyfall, und schämten sich hierbey des Geständnisses nicht, Kanten nicht überall ganz verstanden zu haben. Dafür ward der originelle Denker von Anderen in öffentlichen Recensionen übel mitgenommen, die in seinem Geist nicht eingedrungen waren, wie z. B. in der Göttingischen, gegen die sich Kant selbst in seinen Prolegomenen S. 202 aufmachte, und Sie als eine Geburt der Ignoranz in den Grundlehren seines Systemes darstellte. Von gleichem Schrod, und Korne ist die in den Würzburger gelehrten Anzeigen des 1787en Jahrganges, deren Verf. zwar die Gabe, spöttelnd zuschreiben, verstand, aber die Grundsätze des neuen Systemes ganz und gar nicht penetriret hatte. Garve, der an der Göttinger Recension einigen Antheil hatte, wie er selbst in der Vorrede seines Buches „Uebersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre von dem Zeitalter des Aristoteles an bis auf unsere Zeiten" gestehet, schämte sich nicht, nachdem er durch weiteres Nachdenken die Nullität jener Recension selbst eingesehen hatte, laut zu gestehen, daß er Kanten schief und irrig beurtheilet habe. Aber dem gleich oberflächlichen, wonicht noch seichteren Verf. der Würzburger Recension fiel so ein ehrenvoller Wiederruf seines im ersten Feuereifer gefällten, und durchaus auf Nichtverstand des Kantischen Systemes beruhenden Urtheils nicht ein. —

Kant,

Kant, um dem Publicum die Einsicht in die Natur dessen, worauf es in der ganzen Kritik ankömmt, zu erleichtern, schrieb **Prolegomenen** zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, und gab sie schon 1783 heraus; allein Er befolgte darin die **analytische** Methode, für die er in der Kritik selbst die **synthetische** eingeschlagen hatte, und ließ sich in eine deutlichere Darstellung der **Deduction der Kategorien**, gerade des schwierigsten Kapitels der Kritik, gar nicht ein; und so wurden die Schwierigkeiten nicht nur nicht ganz gehoben, sondern vielmehr noch neue veranlasset, so verständlich auch diese Prolegomenen in den ersten Blättern geschrieben sind. Endlich gab im Jahre 1784 Herr Schulz Prof. der Mathesis in Königsberg **Erläuterungen über die Kritik der r. V.** heraus, und stellte darin den Hauptinhalt der **Kritik** in einer gedrängten Kürze dar, mit Angabe einiger Regeln, nach denen man sich bey der Beurtheilung des ganzen Werkes zu richten habe, und nun, da Kant selbst dieser Schrift seinen Beyfall geschenket hatte, gab es Freunde und Feinde des neuen Systemes in Menge. Mehrere Universitäten schienen um den Ruhm, zu erst Kantische Lehren vorgetragen zu haben, zu wetteifern. Auf anderen aber ward dagegen das **Kantisiren** gar verbothen. Doch wir enthalten uns des **Detail's** hievon absichtlich, (exempla enim sunt odiosa) und schreiten dafür lieber zur Angabe der Hauptschriften, welche Kant selbst heraus gegeben hat. Cf. Will's Vorlesungen über die K. Phil. Altdorf 1788.

§ 27.

Die Kantischen Hauptschriften sind

1) Die Schrift, worinn Kant die Grundprincipien seines Systemes zuerst, obgleich in gedrängter Kürze, und auf eine sehr abstrakte Weise der Welt bekannt machte, und die als Vorläuffer der Kritik der r. V. selbst betrachtet werden kann, nämlich seine pro loco Professionis Log. et Metaph. ordinario rite sibi vindicando im Jahre 1770 zu Königsberg vertheidigte Dissertation de Mundi sensibilis, atque intelligibilis Forma et Principiis. Diese sowohl, als die übrigen kleineren Abhandlungen Kants findet man in eigenen Sammlungen, die von andern veranstaltet worden sind.

2) Die Kritik der r. Vernunft. Riga 1781. 2te Aufl. 1787. 3te Aufl. 1790.

3) Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik ꝛc. Riga 1783.

4) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Riga 1785.

5) Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Riga 1786. 2te verbesserte Auflage. Riga 1787.

6) Kritik der Praktischen Vernunft. Riga 1788.

7) Kritik der Urtheilskraft, Frankfurt, und Leipzig 1792.

8) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft neue Auflage Frankfurt und Leipzig 1794.

9)

9) Metaphysik der Sitten I) metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Königsberg 1797. II) metaph. Anfangsgründe der Tugendlehre Königsberg 1797.

10) Der Streit der Facultäten Königsberg 1798.

11) Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefaßt. Königsberg 1798.

12) Immanuel Kants Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen. Königsberg 1800. (der Herausgeber ist aber nicht Kant selbst, sondern G. B. Jäsche, Dr. und privatdocent auf der Universität in Königsberg, der von Kant hiezu den Auftrag und Kants eigne Notate erhielt.)

II. Abschnitt.

Die Kritik der r. Vernunft selbst, nach den Hauptmomenten ihrer Elementarlehre dargestellet.

I. Theil.

Die transcendentale Aesthetik.

§ 28.

Die Sinnlichkeit, als Vermögen der Anschauungen, ist entweder die äußere, oder die innere. (22) Die Art und Weise, wie die äußere sowohl, als innere Anschauungen liefert, heißt Form der äußeren, und inneren Sinnlichkeit. Diese Form, weil durch Sie die Anschauungen allererst möglich werden, kann

nicht

nicht in den Anschauungen selbst, sondern muß in der ursprünglichen Natur der Sinnlichkeit gegründet, mithin a priori gegeben, und so nach die Vorstellung von ihr eine Vorstellung a priori seyn. Um also die ursprüngliche Natur der Sinnlichkeit zu erklären, und die in ihr gegründeten Bedingungen der Möglichkeit eines synthetischen Erkenntnisses a priori aufzufinden, muß die Form der Sinnlichkeit, so wohl der äußeren, als inneren untersuchet werden.

§ 29.

Die transcendentale Aesthetik stellet in dieser Hinsicht folgenden Satz auf. Raum und Zeit sind die beyden Formen der menschlichen Sinnlichkeit, der Raum zwar die Form der äusseren, die Zeit aber die Form der inneren Sinnlichkeit. Dieser Satz ist mit seinen Corollarien der ganze Inhalt der transcendentalen Aesthetik. Herr Kosmann suchet ihn in seinem allgemeinen Magazine für kritische und populäre Philosophie I B. in der Abhandlung „Ueber das Verhältniß der Kantischen Philosophie zur Reinholdischen" zuerst durch ein Gleichniß begreiflich zu machen, das aber, wie aus dem Verlaufe erhellen wird, nicht ganz adäquat ist. Die Erfahrung nämlich lehret, daß, wenn wir ein Ding durch ein farbiges Glas, das zugleich vergrößert, betrachten, uns das selbe ganz anders erscheine, als wenn wir es mit freyem Auge sehen. Der Grund hievon liegt nicht im Objecte, sondern in der Beschaffenheit des Medium's, durch welches

wir

wir es wahrnehmen. Das Object nimmt also hier die Form des Medium's an, durch welches es wahrgenommen wird. — Eben so ist schon in unserem Anschauungsvermögen ursprünglich eine besondere **Form** gegründet, nach der sich jeder Gegenstand der Anschauung nothwendig richtet. Diese **Form** bestehet bey der äusseren Sinnlichkeit darin, daß wir alles, was wir durch Sie wahrnehmen, als **ausgedehnt** (im **Raume**,) und bey der inneren darin, daß wir alles, was wir durch Sie anschauen, als in der **Zeit**, d. i. entweder als **nacheinander** oder als **zugleich** existirend wahrnehmen; Mithin sind **Raum**, und **Zeit** keine Bestimmungen der **Dinge an sich**, d. h. ohne Beziehung auf unsere Sinnlichkeit gedacht; sondern beyde sind nur in so ferne Bestimmungen der Dinge, in wie fern wir Sie mit dieser Sinnlichkeit, die wir jetzt würklich haben, anschauen.

§ 30.

Um nun diesen Satz zu erhärten, stellet Kant eine **Erörterung** (Expositio) der Vorstellungen von **Raum** und **Zeit** so wohl in **metaphysischer**, als **transcendentaler** Rücksicht an. Die Erörterung überhaupt ist die deutliche, wenn gleich nicht ausführliche Vorstellung dessen, was zu einem Begriffe gehöret. Sie heisset **metaphysisch**, wenn Sie das jenige enthält, was den Begriff als a priori gegeben darstellet; und **transcendental**, wenn Sie den Begriff erklärt, als ein Princip, woraus die Möglichkeit anderer **synthetischen Erkenntnisse** a priori eingesehen werden kann.

A) Metaphysische Erörterung der Begriffe Raum und Zeit.

§ 31.

1) Raum und Zeit sind Formen der Sinnlichkeit; der Raum zwar die Form des äusseren, und die Zeit zunächst, und unmittelbar die Form des inneren Sinnes. Denn die äussere Sinnlichkeit ist das Vermögen äusserer Anschauungen: um aber eine äussere Anschauung haben zu können, muß ich gewisse Empfindungen in mir auf Etwas auſſer mir, und auſſer anderen Dingen beziehen. Dem zu folge ist ohne die Vorstellung des auſſer mir, und auſſer einander keine äussere Anschauung möglich; mithin, da die Art und Weise, wie Etwas möglich ist, und entstehet, Form dieses Etwas heißt: so ist das auſſer mir, und auſſer einander Etwas, die Form des äusseren Sinnes bezeichnendes. Das auſſer mir, und auſſer einander heisset aber „in einem anderen Theile des Raumes, als in welchem ich und andere Dinge sind". Sonach ist der Raum Etwas, wodurch die Form des äusseren Sinnes bezeichnet wird. Eben so ist die innere Anschauung nur dadurch möglich, daß ich gewisse Empfindungen in mir auf mein eigenes Ich als auf das Sie habende Subject, und auf Etwas, wodurch Sie gewürkt worden, (Object) beziehe. Jede Empfindung aber ist das Bewustseyn einer Veränderung meines Gemüthes. Mithin ist die Art und Weise, nach der nur allein Veränderungen möglich sind, (Form der Ver-

änderung), auch die Form der innern Anschauung, und sonach auch der inneren Sinnlichkeit. Nun aber ist die Veränderung nicht anders möglich, als durch die, und in der Zeit. Denn verändert werden heißt von einem Zustande der Existenz = A in einen andern = non A, der mithin dem erstern contradictorisch entgegengesetzt ist, übergehen. Die Art uud Weise aber, nach der allein dieser Uebergang möglich ist, ist das nach einander seyn, d. h. in verschiedenen Theilen der Zeit seyn, weil contradictorisch entgegengesetzte Prädicate, oder Zustände zu existiren, nicht zugleich d. h. in einerley Zeit am nämlichen Objecte verbunden gedacht werden können. Sonach ist auch die Zeit nur ein Etwas, wodurch die Form der innern Anschauung, mithin des innern Sinnes zu nächst und unmittelbar bestimmt wird. Ich sage zu nächst, und unmittelbar: denn mittelbar ist die Zeit auch die Form der äußeren Anschauungen, sonach die Form der Anschauungen überhaupt, sowohl der äußeren, als der inneren, da der Raum bloß Form der äußeren Anschauungen ist. Denn damit eine äußere Anschauung möglich sey, muß Etwas außer mir eine Veränderung in mir bewürken, wovon das Bewußtseyn Empfindung heißt. Da nun die Zeit die Form, d. h. die Bedingung der Möglichkeit einer Veränderung ist, so muß sie auch mittelbar die Form aller äußeren Anschauungen seyn.

§. 32.

§ 32.

2) Die Vorstellungen von Raum und Zeit sind Vorstellungen a priori. Denn die Form der Anschauungen, weil durch Sie diese allererst möglich sind, muß vor dem würklichen Anschauen vorhergehen. Mithin muß auch Raum und Zeit Etwas, vor allem würklichen Anschauen Gegebenes seyn, und da beyde nicht Etwas, allererst durch die angeschauten Objecte des äußeren, und inneren Sinnes Gegebenes seyn können, eben weil durch Sie die Anschauung dieser Objecte allererst möglich ist, nebst dem angeschauten Objecte aber Nichts übrig ist, als das anschauende Subject; so folgt, daß Raum und Zeit Etwas, nur durch das anschauende Subject, in wie fern es der Anschauungen fähig ist, d. h. Sinnlichkeit hat, Gegebenes seyn können; mithin daß beyde die ursprünglich gegebenen Formen der Sinnlichkeit seyen. Die Vorstellung aber des, durch die ursprüngliche Natur des Vorstellungsvermögens selbst, es sey des sinnlichen oder verständigen gegebenen, und bestimmten, heißt a priori: Sonach sind die Vorstellungen von Raum und Zeit Vorstellungen a priori.

§ 33.

Dieß nämliche beweiset auch die Nothwendigkeit, welche der Vorstellung vom Raume und der Zeit anhängt. Die Vorstellung vom Raume und der Zeit ist eine nothwendige Vorstellung, d. h. eine Vorstellung von dem, was nicht einmahl in Gedanken aufgehoben

werden kann. Ich kann mir zwar alle Dinge im Raume, aus dem Raume wegdenken, aber den Raum selbst kann ich mir nicht wegdenken. Eben so lassen sich alle Veränderungen aus der Zeit wegdenken: aber die Zeit selbst läßt sich nicht wegdenken. Raum und Zeit können also keine Bestimmungen seyn, die an den Dingen selbst haften, wenn wir die selbe auch nicht anschaueten. Denn da ich alle diese Dinge in Gedanken aufheben kann, müßte mit ihnen auch Raum und Zeit als nicht existirend vorgestellt werden können, was doch nicht der Fall ist. Raum und Zeit müssen demnach Etwas a priori Gegebenes, mithin muß auch die Vorstellung von beyden eine Vorstellung a priori seyn.

Anmerkungen.

1) Die Vorstellung vom Raume, und der Zeit heisset nicht in dem Sinne eine aprioriſche, als wäre Sie uns angebohren. Denn angebohrne Vorstellungen gibt es nicht; indem jede Vorstellung erworben werden muß: sondern weil der Inhalt der selben nicht durch die Empfindung, sondern durch die ursprüngliche Natur unserer Sinnlichkeit selbst gegeben und bestimmt ist. Empiriſch wird auch Sie zwar erworben, da wir nur vermittelst der Empfindung zuerst die Vorstellung vom materiellen, oder vollen Raume und von der erfüllten Zeit erhalten; dann durch das Abstractionsvermögen zur Vorstellung des leeren Raums, und der leeren Zeit gelangen, und endlich durch fortgesetzte Abstraction die Vorstellung des Raumes und der Zeit überhaupt erzeugen: Aber daraus folgt nicht, daß selbst der Inhalt besagter Vorstellung durch die Empfindung zuletzt begründet,

det, und Sie sonach eine empirische Vorstellung sey. Kant drückt sich nicht bestimmt aus, wenn er sagt, Raum und Zeit sind Vorstellungen a piori. Denn beyde sind der Gegenstand a priorischer Vorstellungen, nicht aber die Vorstellungen selbst.

2) Die a Priorität der Vorstellungen von Raum, und Zeit beurkundet auch schon die apodictische Gewißheit, welche den Sätzen der Mathesis, die von Raum, und Zeit gelten, anklebt. Aber hievon weiter unten.

---

§ 34.

3) Die Vorstellung vom Raume, und der Zeit ist eine Vorstellung a priori, und zwar eine sinnliche, d. h. eine Anschauung a priori, und kein Begriff des Verstandes. Denn a) wäre Sie eine Verstandesvorstellung (Begriff): so wäre Sie, wie jeder Begriff, eine allgemeine Vorstellung; folglich müßte von ihr auch alles das gelten, was von jeder allgemeinen Vorstellung gilt. Es gilt aber das jenige nicht von der Vorstellung des Raumes, und der Zeit, was von jeder allgemeinen Vorstellung gilt. Denn eine Hauptqualität der allgemeinen Vorstellungen ist, daß bey ihnen die Vorstellung des Ganzen nur durch die Vorstellung der einzelnen Theile möglich ist, wie dieß schon aus der logischen Entstehungsart der allgemeinen Vorstellungen erhellet. Nun aber findet dieses nicht statt bey der Vorstellung vom Raume, und der Zeit; vielmehr trifft bey ihr das Gegentheil ein, daß nämlich die Vorstellungen von Partialräumen, und Partialzeiten nur durch die vorausgehende

hende Vorstellung des ganzen, und einigen Raumes, und der ganzen, und einigen Zeit möglich werden. Denn die Partialräume, z. B. Linien, Flächen, und Körper können nicht als Theile gedacht werden durch deren Zusammensetzung allererst der ganze Raum entspringe, sondern Sie müssen gedacht werden, als nur dadurch möglich, daß ich den ganzen, und einigen Raum verschieden durch die Einbildungskraft begränze; mithin müssen Sie, als in dem individuellen Raume vorhanden, und nur in ihm, und durch ihn möglich gedacht werden; recht so, wie es auch schon das Verfahren der besten Geometer beweiset, wenn Sie ihrem Zöglinge eine Vorstellnng von den benannten Partialräumen beybringen wollen. Eben so, um die Vorstellung von Partialzeiten z. B. Stunden, Tägen ꝛc. haben zu können, muß man schon vorher die Vorstellung von der Zeit überhaupt, als einem einigen Ganzen haben, durch dessen Begrenzung allererst die Vorstellung von Partialzeiten möglich wird. Mithin wird hier die Vorstellung der Theile nur durch die Vorstellung des Ganzen möglich; sonach gilt die besagte Qualität allgemeiner Vorstellungen nicht von der Vorstellung des Raumes, und der Zeit; mithin ist eben diese Vorstellung keine allgemeine, d. h. kein Begriff; folglich muß Sie eine einzelne, d. h. sinnliche Vorstellung, oder Anschauung seyn. * Denn alle unsere Vorstellungen sind nur

von

---

* Obgleich die Vorstellung von Raum und Zeit eine Anschauung a priori ist; so kann man doch auch

von

von zweyfacher Art, entweder sinnliche, oder intellectuelle.

§ 35.

Raum und Zeit werden b) als unendliche * gegebene Größen gedacht. Nun muß man zwar einen jeden Begriff als eine Vorstellung denken, die in einer unendlichen Menge von verschiedenen möglichen Vorstellungen (als ihr gemeinschaftliches Merkmahl) enthalten ist, mithin diese unter sich enthält: aber kein Begriff, als ein solcher, kann so gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthielte: denn der Begriff entspringt nur aus einer vollendeten Synthesis mehrerer Vorstellungen; eine unendliche Menge von Vorstellungen aber, eben weil

Sie

---

von beyden Begriffe haben, wenn man nämlich das Mannigfaltige jener Anschauung würklich denkt. So sind die Vorstellungen eines Triangels, eines Quadrates, eines Polygons überhaupt ꝛc. würklich Begriffe, aber diese sind nur dann erst möglich, wenn man zuvor die Vorstellung vom Raume überhaupt, als von einem Individuum, d. h. die Anschauung vom Raume wirklich hat. Das Nämliche gilt von der Vorstellung der Zeit.

* Das Prädicat der Unendlichkeit von Raum und Zeit fließt aus ihrer Continuität d. i. der jenigen Eigenschaft beyder, nach welcher die Theile so zusammenhängen, daß das Ende des ersten zugleich der Anfang des zweyten, das Ende des zweyten der Anfang des dritten, u. s. w. ist.

Sie unendlich ist, (omni dabili major) kann nie in der Synthesis vollendet werden, weil Sie dann dabilis, und somit major se ipsa wäre, was einen Widerspruch enthält): folglich kann die Vorstellung von Raum und Zeit kein Begriff, mithin muß Sie eine Anschauung seyn. Kritik r. V. 2te Aufl. S. 39 - 40.

§ 36.

c) Begriffe, welche die nämliche Quantität, und Qualität haben, mithin in allen äußeren, und inneren Bestimmungen einerley sind, können vom Verstande nicht von einander unterschieden, d. h. nicht als mehrere Begriffe gedacht werden. Sie sind nur Ein, und der nämliche Begriff, nur mehrmahlen gedacht, (Principium indiscernibilium, sensu logico sumtum): Also müßten auch Raum, und Zeit, wenn ihre Vorstellungen Begriffe wären, diese Eigenschaft haben. Nun haben Sie diese Eigenschaft nicht. Denn ob gleich z. B. 2 Cubicfuß Räume ihrem bloßen Begriffe nach völlig einerley seyn mögen, sowohl ihrer Quantität, als Qualität nach, so, daß der Verstand Nichts in dem Begriffe des Einen antrifft, was er nicht auch am Begriffe des Andern fände, und beyde sonach für ihn nur ein Begriff sind; so lassen sich diese 2 Cubicfuß doch von einander unterscheiden, und zwar bloß dadurch, daß beyde ein verschiedenes Verhältniß zu dem, Sie umgebenden, Raume haben, vermöge dessen der Eine zur rechten, der andere aber zur linken Hand liegt. Was aber rechts und links

sey?

sey? kann durch keinen Begriff des Verstandes, durch keine noch so lang fortgesetzte Analyse des Verstandes verständlich gemacht werden. Bloß die Anschauung muß hier zu Hülfe genommen werden, zum Beweise, daß die Raumverhältnisse, und sonach der Raum selbst nicht Etwas, dem Verstande, sondern nur der Sinnlichkeit angehöriges, und somit die Vorstellung davon nicht ein Begriff, sondern eine Anschauung sey.

Anmerkungen.

1) Diejenigen, sagt Kant, (Proleg. § 13) welche noch nicht von dem Begriffe los kommen können, als ob Raum, und Zeit würkliche Beschaffenheiten wären, die den Dingen an sich selbst anhingen, können ihre Scharfsinnigkeit an folgendem Paradoxon üben, und wenn Sie dessen Auflösung vergebens versucht haben, wenigstens auf einige Augenblicke von Vorurtheilen frey vermuthen, daß doch vielleicht die Abwürdigung des Raumes, und der Zeit zu bloßen Formen unserer Anschauung Grund haben möge.

Wenn zwey Dinge in allen Stücken, die an jedem vor sich nur immer können erkannt werden, (in allen zur Größe, und Qualität gehörigen Bestimmungen) völlig einerley sind, so muß doch folgen, daß Eins in allen Fällen, und Beziehungen an die Stelle des andern könne gesetzt werden, ohne daß diese Vertauschung den mindesten kenntlichen Unterschied verursachen würde. In der That verhält sich dieses auch so mit ebenen Figuren in der Geometrie; allein verschiedene sphärische zeigen, ohnerachtet jener völligen Uebereinstimmung, doch eine solche im äußeren Verhältniß, daß sich Eine an die Stelle

der

der anderen gar nicht setzen läßt, z. B. zwey sphärische Triangel von beyden Hemisphären, die einen Bogen des Aequators zur gemeinschaftlichen Basis haben, können völlig gleich seyn, in Ansehung der Seiten sowohl, als Winkel, so daß an keinem, wenn er allein, und vollständig beschrieben wird, etwas angetroffen wird, was nicht zugleich in der Beschreibung des anderen läge, und dennoch kann Einer nicht an die Stelle des andern (nämlich auf dem entgegengesetzten Hemisphär) gesetzt werden, und hier ist denn doch eine innere Verschiedenheit beyder Triangel, die kein Verstand, als innerlich angeben kann, und die sich nur durch das äußere Verhältniß im Raume offenbaret. Allein ich will gewöhnlichere Fälle anführen, die aus dem gemeinen Leben genommen werden können.

Was kann wohl meiner Hand, oder meinem Ohre ähnlicher, und in allen Stücken gleicher seyn, als ihr Bild im Spiegel? Und dennoch kann ich eine solche Hand, als im Spiegel gesehen wird, nicht an die Stelle ihres Urbildes setzen: denn wenn dieses eine rechte Hand war, so ist jene im Spiegel eine linke, und das Bild des rechten Ohres ist ein linkes, das nimmer mehr die Stelle des ersteren versehen kann. Nun sind hier keine inneren Unterschiede, die irgend ein Verstand nur denken könnte: und dennoch sind die Unterschiede innerlich, so weit die Sinne lehren, denn die linke Hand kann mit der rechten, ohnerachtet aller beyderseitigen Gleichheit, und Aehnlichkeit, doch nicht zwischen denselben Grenzen eingeschlossen seyn (Sie können nicht congruiren), der Handschuh der einen Hand kann nicht auf der andern gebraucht werden. Was ist nun die Auflösung? — Diese Gegenstände sind nicht etwa Vorstellungen der Dinge, wie Sie an sich selbst sind, und wie Sie der pure

Ver-

Verstand erkennen würde; sondern es sind sinnliche Anschauungen, d. i. Erscheinungen, deren Möglichkeit auf dem Verhältnisse gewisser, an sich unbekannten Dinge zu etwas anderem, nämlich unserer Sinnlichkeit beruhet. Von dieser ist nun der Raum die Form der äusseren Anschauung, und die innere Bestimmung eines jeden Raumes ist nur durch die Bestimmung des äusseren Verhältnisses zu dem ganzen Raume, davon jener ein Theil ist, (dem Verhältnisse zum äusseren Sinne) d. i. der Theil ist nur durchs Ganze möglich, welches bey Dingen an sich selbst, als Gegenständen des bloßen Verstandes, niemals, wohl aber bey bloßen Erscheinungen statt findet. Wir können daher auch den Unterschied ähnlicher, und gleicher, aber doch incongruenter Dinge (z. B. widersinnig gewundener Schnecken) durch keinen einzigen Begriff verständlich machen, sondern nur durch das Verhältniß zur rechten, und linken Hand, welches unmittelbar auf Anschauung geht.

2. Eben so verhält sichs mit der Zeit. Denn obgleich zwey Zeiten, z. B. zwey Täge, dem bloßen Begriffe nach völlig einerley seyn mögen, so sind Sie doch durch das nacheinander seyn unterschieden. Aber was dieß nacheinander seyn heiße, kann durch keinen Verstandesbegriff, sondern nur durch Anschauung bestimmet werden.

---

§ 37.

Raum und **Zeit** sind also keine **allgemeinen** Vorstellungen, sondern, als Vorstellungen von Etwas **Individuellen**, durch die ursprüngliche Natur des Anschauungsvermögens gegebenen, **einzelne** Vorstellungen d. i. **Anschauungen**, und zwar **Anschauungen** a priori.

B) Transcendentale Erörterung der Begriffe Raum und Zeit.

§ 38.

Transcendental heißt die Erörterung eines Begriffes, wenn er dargestellet wird als ein Princip, aus dem sich die Möglichkeit anderer synthetischen Erkenntnisse a priori verstehen läßt. Zur transcendentalen Erörterung der Begriffe Raum und Zeit gehört also der Beweis, a) daß würklich aus ihnen synthetische Erkenntnisse a priori herfließen b) daß diese Erkenntnisse nur unter der Voraussetzung der gegebenen Erklärungsart dieser Begriffe möglich seyen.

§ 39.

I) Aus dem Begriffe vom Raume folgen synthetische Sätze a priori. Dieß beweiset die Natur der Sätze der Geometrie, als welche Wissenschaft vom Raume ist, und deren Sätze synthetisch a priori sind, denn Sie haben a) den Charakter der strengen Allgemeinheit, und apodictischen Nothwendigkeit, wie jedem Geometer von allen denjenigen Sätzen seiner Wissenschaft bekannt ist, die wahrhaft demonstriret sind. *

Mit-

---

* In der Geometrie gibt es auch Sätze, die nicht streng demonstriret sind, wie z. B. der Satz von der Quadratur des Zirkels, die gesammte Stereometrie derjenigen, welche Sie auf die Cavallerius'sche Hypothese bauen, um die weitläuftigere, aber schärfere Methode der Alten entbehrlich zu machen, und die würkliche Berechnung der Sinus und Tangenten in der Trigonometrie nach den Logarithmen.

Mithin sind Sie als solche sämmtlich a priori b) sind Sie synthetisch. Denn 1) um den Grund der Verknüpfung zwischen Prädicat, und Subject einzusehen, darf man nicht bey der Analysis der Subject Begriffe stehen bleiben, sondern muß zur Anschauung vermittelst der Construction seine Zuflucht nehmen, also über den Begriff des Subjectes hinausgehen, was bey keinem analytischen Satze der Fall ist. ** z. B. um die Wahrheit

---

** Einen Begriff construiren heißt in der allgemeinen Bedeutung des Wortes, ihn durch die (selbstthätige) Hervorbringung einer, ihm corespondirenden Anschauung darstellen. Geschiehet diese Construction durch die bloße Einbildungskraft einem Begriffe a priori gemäß, so heißet Sie die reine (dergleichen der Mathematiker allen seinen Demonstrationen zu Grunde legt; daher er an einem Cirkel, den er mit seinem Stabe im Sande beschreibt, so unregelmäßig er auch ausfalle, die Eigenschaften eines Cirkels überhaupt doch so vollkommen beweisen kann, als ob ihn der beste Künstler im Kupferstiche gezeichnet hätte). Wird Sie aber an irgend einer Materie ausgeübet, so würde Sie die empirische Construction heissen können. Die erstere kann auch die schematische, die zweyte die technische genannt werden. Die letztere, und würklich nur uneigentlich so genannte Construction, weil Sie nicht zur Wissenschaft, sondern zur Kunst gehöret, und durch Instrumente verzeichnet wird, ist nun entweder die geometrische, durch Cirkel und Lineal, oder die mechanische, wozu andere Werkzeuge nöthig sind, wie z. B. die Zeichnung der übrigen Kegelschnitte ausser dem Cirkel. Kant über eine Entdeckung. ꝛc.

heit des Satzes einzusehen „ Recta ab uno Puncto ad aliud est via brevissima" reichet die, noch so lang fortgesetzte, Analyse des Subject Begriffes einer geraden Linie nicht zu, denn der Begriff des geraden drückt hier nur eine Qualität der Linie aus, recht so, wie schon aus der Erklärung, welche die Geometer von der Linea recta geben, ersichtlich ist (linea est recta, cujus singula puncta ex æquo suos interjacent Terminos); das prädicat des kürzesten aber bezeichnet dem Geometer die Quantität der Linie: denn es ist ihm so viel, als minimum Spatium *** Da nun im Begriffe der Quantität keineswegs schon der Begriff der Qualität enthalten gedacht wird, indem beyde Begriffe verschieden artig sind; so folgt, daß besagter Satz synthetisch sey. Ferner kann dieser Satz demonstriret werden, in wiefern er nebst anderen Sätzen auch diesen in sich schließt „ Recta ab uno Puncto ad aliud est brevior Fracta; mithin ist er auch schon deßwegen nicht analytisch, denn analytische Sätze sind keiner Demonstration fähig, wie schon aus dem Begriffe der Demonstration, und des analytischen Satzes folgt.

§ 40.

*** . . Die jenigen, welche den Grund, warum besagter Satz synthetisch sey, darin finden wollten, weil der Subject Begriff einer linea recta ein Raum Begriff, das prädicat „brevissima" aber ein Zeit Begriff sey, indem es soviel, als minimum tempus bezeichne, gaben zu verstehen, daß Sie keine Geometer waren; denn der Geometer verbittet sichs, das „brevissima" durch minimum tempus zu übersetzen.

§ 40.

2) Die gesammte Geometrie beruhet auf Axiom. en, z. B. „ von einem Puncte zum anderen kann nur eine einzige gerade Linie gezogen werden, " oder „ zwey gerade Linien schließen keinen Raum ein " Räume, die congruiren, sind einander gleich, * und auf Postulaten z. B. von einem Puncte zum anderen ist allzeit eine gerade Linie möglich „ eine gerade Linie kann ohne Ende verlängert wer. den " mit einem gegebenen Radius, aus einem gegebenen Centrum einen Zirkel zu beschreiben: ꝛc. Nun sind Axiomen, und Postulaten synthetische Sätze a priori, wie Herr Schulz in seiner Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft I. Th. S. 65. und den folg. ausführlich beweiset: also ist auch die gesammte Geometrie synthetisch a priori. **

§ 41.

---

* Alle Beweise, sagt Kant (Proleg. § 12) von durchgängiger Gleichheit zweyer gegebenen Figuren (da eine in allen Stücken an die Stelle der anderen gesetzt werden kann,) laufen zuletzt darauf hinaus, daß Sie einander decken: welches offenbar nichts anders, als ein auf der unmittelbaren Anschauung beruhender synthetischer Satz ist, und diese Anschauung muß rein, und a priori gegeben werden, denn sonst könnte jener Satz nicht für apodictisch gewiß gelten, sondern hätte nur empirische Gewißheit. Es würde nur heißen: man bemerkt es jederzeit so, und er gilt nur so weit, als unsere Wahrnehmung bis dahin sich erstreckt hat.

** Einige Grundsätze, welche die Geometer voraussetzen, sind zwar würklich analytisch, und beruhen auf dem

Satze

§ 41.

II) Die synthetisch a priorischen Sätze der Geometrie sind nur durch die gegebene (metaphysische) Erklärung des Begriffes vom Raume möglich. Denn angenommen, die Vorstellung vom Raume sey empirisch: so folgt, daß auch von allen Prädicaten, die der Geometer dem Raume beylegt, der letzte Grund der Wahrheit in der Empfindung, und Erfahrung enthalten sey. Nun aber kann die Erfahrung keine Synthesis a priori begründen; also wäre es um die apodictische Gewißheit der Geometrie geschehen, wenn die Vorstellung vom Raume eine empirische wäre. Im Gegentheile zugestanden, daß die Vorstellung vom Raume eine a priorische sey; so muß auch zugestanden werden, daß alle Prädicate des Raumes a priori begründet, mithin auch a priori bestimmbar seyen, und sonach wird die strenge Allgemeinheit, und apodictische Nothwendigkeit der geometrischen Sätze verständlich; denn was im Erkenntnißvermögen selbst, oder auch nur einem Theile des selben (z. B. Sinnlichkeit) gegründet ist, muß nothwendig wahr seyn, so lange die Natur des Erkenntnißvermögens oder eines Theiles des selben die nämliche bleibt. Ferner angenommen,

die

Satze des Widerspruches. Sie dienen aber nur, wie identische Sätze, zur Kette der Methode, und nicht als Principien z. B. a = a, das Ganze ist sich selber gleich, oder a + b > a d. i. das Ganze ist größer, als sein Theil. Und doch auch diese selbst, ob Sie gleich nach bloßen Begriffen gelten, werden in der Mathematik nur darum zugelassen, weil Sie in der Anschauung können dargestellet werden. —Prolegomena S. 30.

die Vorstellung vom Raume sey ein Begriff; so läßt sich durchaus nicht einsehen, mit was für einem Rechte man ihr solche Prädicate beylege, die keinem Begriffe, als einem solchen, zukommen können z. B. das Prädicat der Unendlichkeit, der unendlichen Theilbarkeit u. s. w. Auch lassen sich, wie Kant sagt, aus einem bloßen Begriffe keine Sätze ziehen, die über den Begriff hinausgehen, welches doch in der Geometrie geschieht. (Kritik r. V. S. 41): aber im Gegentheile angenommen, die Vorstellung vom Raume sey eine a priorische Anschauung, so läßt sich verstehen, a) warum der Raum nach seiner dreyfachen Abmessung unendlich sey. Denn wenn der Raum die Form des äußeren Sinnes ist; so kann das, was im Raume ist, nur durch die äußere Sinnlichkeit angeschaut werden, und alles, was durch Sie vorgestellt wird, muß als ausgedehnt vorgestellt werden, folglich kann keine Grenze im Raume, als die absolut letzte, mithin muß der Raum als ein unendliches Quantum vorgestellt werden. b) warum der Raum ins Unendliche theilbar sey c) warum er eine stätige Größe, und physisch untheilbar sey d) warum er einzig sey. Cf. Jacob's kritiche Anfangsgründe der allgemeinen Metaphysik § 569.

§ 42.

Eben so fließen aus der gegebenen Erklärung des Begriffes von der Zeit erstens andere synthetische Erkenntnisse a priori her, und 2tens wird die

Möglichkeit dieser synthetischen Erkenntnisse a priori nur durch die gegebene Erklärung des Begriffes von der Zeit verständlich. Das Erste betreffend; so sind a) die Axiomen von der Zeit, z. B. „die Zeit hat nur eine einzige Abmessung" und „verschiedene Zeiten können nicht zugleich seyn, so wie verschiedene Räume nicht successiv, sondern nur simultan sind" 1) a priorische Sätze, weil Sie streng allgemein, und nothwendig sind. 2) synthetische Sätze, weil ihre Wahrheit auf der Anschauung unmittelbar beruhet, und durch bloße Zergliederung des Zeitbegriffes nicht eingesehen werden kann. b) das Object der Arithmetik ist die Zeit. Denn die Arithmetik ist Wissenschaft der Zahlen; zählen aber heißt Einheiten zu Einheiten hinzuthun, d. i. Sie successive unter sich verknüpfen, und dadurch allererst die Zeit erzeugen. Die Sätze der Arithmetik beruhen demnach alle auf der Zeitvorstellung. Nun aber sind die Sätze der Arithmetik synthetische. Denn alle Sätze der Arithmetik beruhen zuletzt auf Addition. * Jeder Additionalsatz aber ist synthetisch. Denn ich muß zur Anschauung meine Zuflucht nehmen, also aus dem Begriffe des Subjectes hinausgehen, um den Begriff von der Summa zu finden, welche aus der Addition der gegebenen Größen zum Vorscheine kömmt. Z. B. daß 6 + 7 = 13 sey, kann man in Ewigkeit nicht durch die bloße Analysis des Subjectbegriffes 6 + 7 einsehen. Denn we-

---

* Dieß ist in der Ersten meiner sechs mathemaschen Dissertationen (Bamberg und Würzb. bey Göbhardt 1799) erwiesen.

weder in 6 noch in 7 findet man die Zahl 13, auch nicht in 6 + 7 d. h. in der Vorstellung, daß zu 6 das 7 hinzukommen soll. Denn in dieser Vorstellung ist nur so viel enthalten, daß man durch das Verbinden der Einheiten der Zahl 7 mit den Einheiten der Zahl 6 eine neue Zahl finden solle. Welches aber diese neue Zahl sey, kann nur dadurch eingesehen werden, daß man zur Anschauung seine Zuflucht nimmt, d. i. am Leitfaden der Anschauung, etwa durch Puncte, oder vermittelst der Fingern, die Einheiten der einen Zahl zu der andern hinzufügt, und so den Begriff von der Summa erzeuget; und dieß erhellet um so mehr, je größere Zahlen man nimmt, um Sie zu addiren. Es hat zwar, schreibt H. Schulz im I Theile seiner Prüfung der Kantischen Kritik der r. Vernunft S. 229 beym ersten Anblicke einer Aequation z. B. 7 + 5 = 12 einen sehr großen Schein, daß Sie nicht nur ein analytischer, sondern sogar völlig identischer Satz sey, worin das Subject und Prädicat ganz einerley Begriff, oder das Eine wohl gar nur der eigentliche Name des Anderen ist. Man erkläret daher die Gleichung 7 + 5 = 12 gewöhnlich so, 7 + 5 ist 12. Allein ganz gründlich ist seine Antwort. „ Der Fehler, der hier zu Grunde liegt, bestehet darin, daß man die bloße Einerleiheit der Quantität mit der Einerleiheit des Begriffes der Quantorum überhaupt verwechselt. Denn eine Aequation drückt bloß die Gleichheit der Quantorum, d i. die Einerleiheit ihrer Quantität aus, so verschieden auch sonst die Begriffe der Quantorum seyn mögen, u. s. w. Die Sätze der

Arithmetik sind also insgesammt synthetisch * und wegen der ihnen anklebenden Allgemeingültigkeit, wie z. B. jedes a° ist = 1, jedes $a^{-m} = \frac{1}{a^m}$ u. s. w., synthetisch a priori. Sonach lassen sich auch aus der Zeitvorstellung synthetische Sätze a priori herleiten. Auch kann die reine Mechanik, die eine a priori synthetische Wissenschaft ist, ihre Begriffe von Bewegung nur vermittelst der Vorstellung der Zeit zustande bringen. Denn im Begriffe der Bewegung kömmt der Begriff der Veränderung (der Verhältnisse eines Dinges zu einem gegebenen Raume) vor. Der Begriff der Veränderung aber ist ohne die Zeitvorstellung nicht möglich (31).

§ 43.

Das Zweyte (42) betreffend, so erhellet a) daß, wenn die Zeitvorstellung eine empirische wäre, auch alles, was von der Zeit prädicirt wird, nur eine comparative Allgemeinheit haben könnte. Setzen wir aber, Sie sey eine a priorische, so müssen wir auch annehmen, daß alle Prädicate der Zeit a priori bestimmt, mithin mit strenger Allgemeinheit, und Nothwendigkeit von der Zeit ausgesagt werden können. b) daß, wenn Sie ein Begriff wäre, sich die oben genannten,

---

* Die Algebra bedient sich zwar der analytischen Methode: aber deßwegen sind ihre Sätze nicht sofort analytisch. Cf. Kants Prolegomena S. 41 Anmerk.

ten, von der Zeit gültigen synthetischen Sätze a priori nicht verstehen ließen. Denn aus bloßen Begriffen können keine synthetische Erkenntnisse erlangt werden. Angenommen aber, daß Sie eine **Anschauung** a priori sey, so läßt sich einsehen, 1) daß, und warum die Zeit unendlich sey, d. i. keine Grenze in ihr, als die absolut letzte vorgestellt werden könne, 2) daß, und warum Sie eine **stätige** Größe sey, 3) daß, und warum Sie ins Unendliche mathematisch theilbar, physisch aber untheilbar sey, 4) daß, und warum Sie einzig sey. Cf. § 41.

§ 44.

Aus dieser Theorie über **Raum** und **Zeit** folgt 1) daß Raum und Zeit keine selbst ständige, würkliche Dinge seyen, 2) daß die Leibnitz-Wolfische Schule geirret habe, da Sie **Raum**, und **Zeit** für Verhältnisse der Dinge hielt, welche ihnen auch an sich zukommen würden, wenn Sie auch nicht angeschauet würden. Denn der Raum war nach ihrer Definition series rerum extra, et juxta se positarum, ohne zu bemerken, daß diese Definition eine Cirkeldefinition sey, in dem die extra, et juxta se positio nicht verständlich ist, wenn man nicht vorher weiß, was **Raum** sey: und die Zeit war ihnen mutationum, sibi succedentium series, welche Definition wieder a) einen **Cirkel** macht, da der Begriff der **Veränderung** ebn so wenig, als der **Succession** ohne die **Zeitvorstellung** verständlich ist, b) auch nicht die **Simultaneität** ausdrücket, die doch eben so ein **Zeitverhältnißbegriff** ist, als der Begriff der **Succession**.

3) daß auch die jenigen neueren Eclectiker geirret haben, welche die Vorstellung des Raumes, und der Zeit theils aus der Empfindung, theils aus der subjectiven Beschaffenheit des menschlichen Gemüthes abgeleitet haben. Diese verwechselten das, nur mittelst der Empfindung mögliche Entstehen dieser Vorstellungen mit dem, selbst in der Erfahrung Begründetseyn der selben, oder Sie schloßen daraus, daß beyde Vorstellungen empirisch erworben werden, daß Sie selbst auch ihrem Inhalte nach in der Erfahrung gegründet, und somit empirisch seyen.

4) daß wir die Dinge nicht anschauen können, wie Sie an sich sind (ονταως ονται), sondern nur als solche, wie Sie unter den Formen der Sinnlichkeit erscheinen, d. h. als Phänomene.

5) daß alle Prädicate des Raumes auch nothwendige Prädicate aller äußeren Phänomene seyen, (nach dem logischen Axiom „Nota notæ rei, est Nota rei ipsius) und folglich die Geometrie objective Realität habe, und nicht etwa nur ein Geschöpf unserer dichtenden Phantasie sey — daß aber auch nur auf Objecte des äußeren Sinnes die Geometrie anwendbar sey.

6) daß alle Prädicate der Zeit auch nothwendige Prädicate aller Phänomene überhaupt seyen.

7) daß sich von jedem Phänomene fragen lasse „wann es sey (quando sit), so wie sich nur von den Phänomenen des äußeren Sinnes fragen läßt,

wo

wo es sey? — In Beziehung auf übersinnliche Wesen haben diese Fragen einen anderen Sinn.

8) daß die ganze Sinnenwelt, als Inbegriff der Phänomene ihrer Form nach, nur in uns selbst existire.

9) daß, wenn unsere jetzige Anschauungsart wegfällt, auch die ganze Sinnenwelt wegfalle, und dann Raum und Zeit Nichts seyen; daß also

10) dem Raume und der Zeit empirische Realität, und transcendentale Idealität zukomme. Kritik r. V. S. 42 - 44. — Nebst dem Raume, und der Zeit gibt es auch keine andere subjective Vorstellung, die a priori objectiv heissen könnte. Denn man kann von keiner der selben synthetische Sätze a priori, wie von der Anschauung im Raume, und der Zeit herleiten; daher ihnen, genau zu reden, keine Idealität zukömmt, ob Sie gleich darin mit der Vorstellung des Raumes, und der Zeit übereinkommen, daß Sie bloß zur subjectiven Beschaffenheit der Sinnesart gehören, z. B. des Gesichts, Gehörs, Gefühls, durch die Empfindungen der Farben, Töne, und Wärme, die aber, weil Sie bloß Empfindungen, und nicht Anschauungen sind, an sich kein Object, am wenigsten a priori erkennen lassen. — Man lasse sich also nicht einfallen, die behauptete Idealität des Raumes, und der Zeit durch bey weitem unzulängliche Beyspiele (wie das obige § 29 angeführte Kosmannische) zu erläutern, da nämlich etwa Farben, Geschmack ꝛc. mit Recht nicht als Beschaffenheiten der Dinge, sondern bloß als Veränderungen unseres Subjectes, die so gar

bey

bey verschiedenen Menschen verschieden seyn können, betrachtet werden. Kritik r. V. S. 45. Collat. 52-53.

11) daß endlich die Leibnitz-Wolfische Schule sehr geirret habe, da Sie die Sinnlichkeit zum Vermögen der verworrenen Vorstellungen der Dinge machte, welche lediglich das enthielten, was ihnen an sich selbst zukommt, aber nur unter einer Zusammenhäufung von Merkmahlen, und Theilvorstellungen, die wir nicht mit Bewußtseyn auseinander setzen. Denn der Unterschied der undeutlichen von der deutlichen Vorstellung ist bloß logisch, und betrifft nicht den Inhalt. — Ferner mit der Sinnlichkeit stellen wir uns die Dinge an sich weder deutlich noch verworren, sondern gar nicht vor. Die Leibnitz-Wolfische Schule hat daher allen Untersuchungen über die Natur, und den Ursprung unserer Erkenntnisse einen ganz unrichtigen Gesichtspunct angewiesen.

§ 45.

Diese, zeither aufgestellte Lehre, nach welcher Raum, und Zeit bloß subjective Formen der menschlichen Sinnlichkeit sind, und sonach auch die Dinge, die da sind, und geschehen, nur als Phänomene vorgestellt werden können, heißt der transcendentale, besser kritische Idealism, der vom empirischen Realism nicht unterschieden ist. Der Idealism nämlich bestehet in der Behauptung, daß es keine andere, als denkende Wesen gebe, die übrigen Dinge aber, die wir in der Anschauung

wahr-

wahrzunehmen glauben, wären nur Vorstellungen (die man sonst Ideen nannte) in den denkenden Wesen, denen in der That kein ausserhalb diesen befindlicher Gegenstand corespondire. Er ist problematisch, wenn, wie des Cartes that, das Daseyn der, von den Vorstellungen selbst verschiedener Dinge nur als möglich, so lange aber nicht als würklich eingeräumt wird, bis dafür ein Beweis geliefert wird. Aber Er ist dogmatisch, wenn, wie Berkeley that, das Daseyn dieser Dinge gerade zu geleugnet, und ihre Nichtexistenz bewiesen wird. Das Gegenstück des Idealism ist der Realism, d. h. die Behauptung, daß es würklich Dinge gebe, die der Vorstellung der selben correspondiren. Dieser Realism ist dogmatisch; wenn er einen objectiven Beweis für das Daseyn solcher Dinge verspricht, und ein Erkenntniß dieser Dinge, als Dinge an sich, annimmt. Er ist aber empirisch, wenn er das Daseyn der Dinge ausser uns zwar zugiebt, aber behauptet, daß Sie nach dem, was Sie an sich selbst seyn mögen, uns gänzlich unbekannt, (= X), nur durch negative Prädicate, wie z. B. nicht ausgedehnt sey, keine Figur haben u. s. w. bestimmbar, und mithin nur als Phönomene, d. h. nur durch die Vorstellung kennbar seyen, welche ihr Einfluß auf unsere Sinnlichkeit uns verschaffet. (Proleg. S. 62 — 63.) Da nun Kant dieß letztere behauptet (wie aus der citirten Stelle seiner Prolegom. ausdrücklich erhellet:) so folgt, daß sein critischer Idealism mit dem empirischen Realism einerley, und nur nicht mit dem dogmatischen, oder transcendentalen Realism verträglich sey.

Der

Der Transcendentalen Elementarlehre
II. Theil.
Transcendentale Logik.

§ 46.

Das 2te Element im Erkenntnißvermögen ist das Vermögen, das Mannigfaltige der Anschauungen, welches die Sinnlichkeit unter ihren Formen **Zeit** und **Raum** liefert, zur Einheit zu verbinden, d. i. auf Begriffe zu bringen, oder zu **denken**, denn Anschauungen ohne Begriffe sind **blind**, so wie im Gegentheile Begriffe ohne Anschauungen **leer** sind. Das Vermögen zu denken aber heißt in der allgemeinsten Bedeutung des Wortes **Verstand** (Spontaneität der Begriffe.) Wenn nun, so wie die **Sinnlichkeit**, als Vermögen der Anschauungen, an gewisse **Formen**, die in ihr selbst ursprünglich gegründet sind, gebunden ist, nach denen sich alles richten muß, was **anschaubar** seyn soll, eben so in dem Verstande ursprünglich gewisse **Formen** gegründet sind, nach denen Er jede Verbindung des Mannigfaltigen zur Einheit vornehmen, unter denen so nach jeder zu **denkende** Gegenstand nothwendig stehen muß; so läßt sich eine wissenschaftliche Untersuchung eben dieser Verstandesformen, als eben so vieler Bedingungen der Möglichkeit der **synthetischen Erkenntnisse** a priori, dergleichen in der **Metaphysischen** statt finden, unter dem Namen der **transcendentalen Logik** aufstellen. Von der transcendentalen **Aesthetik** ist also der nächste Schritt zur trans-

cen-

cendentalen Logik, damit die Kritik der r. V. nach ihrem Iten Haupttheile — der transc. Elementarlehre — vollständig ausgeführet werde.

§ 47.

Die transcendentale Logik ist von der allgemeinen Logik wesentlich unterschieden. Die Logik nämlich im allgemeinen genommen, ist die Lehre von den Regeln des Denkens. Sie ist entweder eine allgemeine, oder eine besondere, jenach dem Sie bey ihrer Untersuchung von dem Unterschiede der zudenkenden Objecte entweder abstrahiret, und bloß die Regeln des Denkens überhaupt untersuchet, oder auf besondere Objecte des Denkens Rücksicht nimmt. Die allgemeine Logik ist nun ferner entweder die reine, oder angewandte, jenach dem Sie entweder auch nicht Rücksicht nimmt auf den Unterschied der denkenden Subjecte, und auf die subjectiven Bedingungen, unter denen der Verstand bey ihnen thätig ist, (wie z. B. bey dem menschlichen Verstande zu diesen Bedingungen die Sinnlichkeit, Einbildungskraft, Gedächtniß, Erziehung, Gewohnheit, Neigungen u. s. w. gehören) oder darauf Rücksicht nimmt. In der allgemeinen reinen Logik werden also die absolut allgemeinen und nothwendigen Gesetze des denkens untersuchet, und Sie heißet daher mit Recht Canon des Verstandes, weil Sie die Gesetze enthält, nach denen jede mögliche Function des Denkens beurtheilet werden muß, und Sie ist in so ferne auch die Propädeutik des Verstandesgebrauches überhaupt. In ihr haben die Logiker jederzeit zwey Regeln zu befolgen. 1)

Als

Als allgemeine Logik abstrahiret Sie von allem Innhalte der Verstandeserkenntniß, und der Verschiedenheit ihrer Gegenstände, und hat es mit Nichts, als der bloßen Form des Denkens zu thun. 2) Als reine (besser rein a priorische) Logik hat Sie keine empirische Principien, mithin schöpft Sie nichts aus der empirischen Psychologie, die also auf den Canon des Verstandes gar keinen Einfluß hat. Sie ist eine demonstrirte Doctrin, und zwar kurz, und trocken,* wie es die schulgerechte Darstellung einer Elementarlehre des Verstandes erfordert, dagegen ist die angewandte Logik eine Vorstellung des Verstandes, und der Regeln seines nothwendigen Gebrauches in concreto, nämlich unter den zufälligen Bedingungen des Subjectes, die diesen Gebrauch hindern, oder befördern können, und die insgesammt nur empirisch gegeben werden. Weil Sie also aus der empirischen Psychologie schöpft; so ist Sie keine Propädeutik des Verstandes, auch kein Canon des selben. Sie führet vielmehr den Namen der Dialektik,** in

---

* Also muß jedes Compendium der Logik kurz seyn, alle Dickleibigkeit muß vermieden werden! — so zogen Einige (Cf. Reuß Vorlesungen über Logik S. 105.) hieraus den Schluß. Aber offenbar ein armseliger Schluß! in dem die Kürze des Inhaltes mit der Darstellung dieses Inhaltes verwechselt wird.

** Die Dialektik (απο του διαλεγεσθαι i. e. a disputando) bezeichnete anfänglich artem differendi

cujus

in wie fern Sie eine Kritik des Scheines ist, durch den für den menschlichen Verstand Irrthümer veranlaßt werden; und weil sie die Mittel angibt, wie sich der menschliche Verstand von Irrthümern rein erhalten könne; so heißt Sie in so fern auch Catharticon (Reinigungsmittel) des selben. Sie ist, ob Sie gleich auf besondere denkende Subjecte Rücksicht nimmt, noch immer allgemein, weil Sie auf den Verstandesgebrauch ohne Unterschied der Gegenstände geht.*

§ 48.

---

cujus finis est, verum a falso discernere. So schreibt Cicero „judicandi enim vias diligenter persecuti sunt ea scientia, quam Dialecticen adpellant„ dialectica veri et falsi quasi disceptatrix et judex" Man sehe deßfalls Cic. Topic., 4 Acad. und sein Buch ad Brutum. Sie — diese Kunst — ward aber mißbraucht. Man suchte durch Sie dem Falschen den Anstrich, und Schein des Wahren zu geben, und so Andere in Irrthümer zu stürzen, was allerdings eines Philosophen ganz unwürdig ist. Heut zu Tage bedeutet also Dialectik nicht die Kunst, Schein rege zu machen, sondern vielmehr die Untersuchung über den Ursprung des Scheines, wodurch der menschliche Verstand zu Irrthümern verleitet wird, und der Mitteln, diese Irrthümer zu vermeiden.

* Die Abtheilung der Logik läßt sich auch aus einem anderen Gesichtspuncte so treffen: die Logik ist entweder eine rein a priorische, oder angewandte. Jene wieder a) Elementarlehre b) Methodenlehre. Die Angewandte entweder objectiv- oder subjectiv

§ 48.

Die allgemeine Logik, weil Sie bloß die Form des Denkens erwägt mit nicht Rücksicht auf die Materie des selben, heißt auch formale Logik. Dagegen ist die Logik material, wenn Sie auf die Materie des Denkens, — den Inhalt — Rücksicht nimmt. Dieser Inhalt wird nun entweder durch die Natur eines besonderen zu denkenden Objectes bestimmt, oder durch die ursprüngliche Natur des Denkvermögens selbst. Dort entspringt die sogenannte particuläre Logik, die auch Organon zu dieser, oder jener Wissenschaft heißt, und hier die transcendentale Logik. Der particulären Logiken kann es so viele Arten geben, als es besondere Objecte gibt, über die wissenschaftlich gedacht werden kann. Sie liefern bloß die Regeln, wie man zu Werke gehen muß, um über einen besonderen Gegenstand systematisch zu denken, und weil Sie in so fern den Schlüssel liefern, in das vollständige, und systematische Erkenntniß eines bestimmten Objectes einzudringen; so heissen Sie auch mit Recht Organa besonderer Wissenschaften. So ist z. B. die reine Mathesis ein Organon der Astronomie, der Mechanik, der Geodäsie ꝛc. — Dergleichen particulären Logi-

---

jectiv angewandte. Zu jener gehöret die Logica particularis (Organon), zu dieser aber die Dialectik. Man sehe deßfalls meinen Conspectus Logicæ Opella I. ad Diem XXII Maji 1801 Wirceburgi.

logiken werden in den Schulen mehrentheils als Propädeutik (Vorbereitung) der abzuhandelnden Wissenschaft vorausgeschickt, ob Sie gleich allererst am Ende gegeben werden sollten. Denn man muß den Gegenstand schon in einem ziemlich hohen Grade kennen, wenn man die Regeln angeben, und verstehen will, wie sich ein System von ihm zu Stande bringen lasse.

§ 49.

Dagegen ist die transcendentale Logik nur Eine, weil Sie es mit der Materie des Denkens, in wie fern Sie in der Natur des Verstandes selbst ursprünglich gegründet, und bestimmt ist, zu thun hat, sonach, weil die Natur des Verstandes nur Eine ist, auch nur Eine seyn kann. Dieser a priori bestimmte Inhalt alles Denkens findet statt, wenn auch in der Natur des Verstandes gewisse Formen gegründet sind, nach welchen er nothwendig sich in seiner Function, das gegebene Mannigfaltige zu denken, d. h. zur Einheit des Bewußtseyns zu verbinden, richten muß, die dann auch nothwendige Merkmale alles Denkbaren seyn müssen, so wie die Formen der Sinnlichkeit nothwendige Prädicate aller anschaubaren Objecte sind. Die transcendentale Logik ist also die Wissenschaft von den ursprünglichen Verstandesformen, (und ihrer objectiven Gültigkeit,) als eben so vieler Bedingungen der Möglichkeit der Synthesis a priori, im Erkenntnisse.

§ 50.

§ 50.

Die transcendentale Logik zerfällt in die transcendentale Analytik, und Dialectik (24). Jene ist die Zergliederung des Verstandes in die ursprünglichen Bedingungen seines Gebrauches, durch die sich die Möglichkeit der Synthesis a priori im Erkenntnisse einsehen läßt, und, in wie fern Sie zeigt, daß durch die Natur des Verstandes selbst gewisse, der Zahl nach bestimmten Begriffe begründet seyen, heisset Sie transcendentale Analytik der Begriffe; in wie fern Sie aber zeigt, daß, und welche synthetische Sätze a priori, als eben so viele Criterien der objectiven Wahrheit im Erkenntnisse, vermittelst jener Begriffe, und ihrer Anwendung auf Objecte, statt finden, heisset Sie transcendentale Analytik der Grundsätze. Zuerst handeln wir also von der transcendentalen Analytik der Begriffe.

§ 51.

Die transcendentale Analytik der Begriffe ist von der Analysis schon gegebener Begriffe wohl zu unterscheiden. Diese bestehet in der Zergliederung der Begriffe, die schon gegeben sind, in ihre Merkmale, um Sie zur Deutlichkeit zu bringen, zu welchem Verfahren die allgemeine Logik schon die Regeln gibt. Dagegen ist die transc. Analytik der Begriffe die Zergliederung des Verstandes selbst, um die Möglichkeit der Begriffe a priori dadurch zu erforschen, daß wir die ursprünglichen Formen des Verstandes wissenschaftlich, d. i. nach einem regulativen Princip bestimmen, und eben

dadurch

dadurch einsehen, welche Begriffe a priori begründet, und gegeben seyen. In ihr kommt es also, wie von selbst erhellet, auf folgende Stücke an. 1) Daß die Begriffe, die Sie als in der Natur des Verstandes selbst gegründet aufstellet, würklich rein a priorische, und keine empirische seyen. 2) Daß sie nicht zur Sinnlichkeit, sondern zum Denken, und mithin zum Verstande gehören. 3) Daß sie Elementarbegriffe seyen. 4) Daß ihre Tafel vollständig sey, und daß sie das ganze Feld des reinen Verstandes gänzlich ausfüllen.

§ 52.

Um das leitende Princip zu ihrer systematischen Aufstellung zu finden, bemerke man Folgendes. Der Verstand ist das Vermögen zu denken. Denken aber ist die Handlung des Gemüthes, wodurch Einheit des Bewußtseyns in die Verknüpfung des Mannigfaltigen gebracht wird (Kiesewetters Grundriß einer reinen allgem. Logik 2te Aufl. S. 6). Das Product des Denkens heißt Gedanke. Der Gedanke ist sonach Vorstellung der Einheit des verbundenen Mannigfaltigen, und also, da das Mannigfaltige selbst in Vorstellungen bestehen muß, Vorstellung von Vorstellungen, d. i. eine mittelbare Vorstellung, d. i. ein Begriff. Die Begriffe gründen sich sonach auf Spontaneität des Denkens, wie sinnliche Anschauungen auf Receptivität der Eindrücke.

§ 53.

Von den Begriffen kann nun der Verstand keinen anderen Gebrauch machen, als daß er dadurch **urtheilet.** Denn jeder Begriff ist eine allgemeine d. i. solche Vorstellung, die das enthält, was mehreren Objecten gemein ist. Er ist also stäts das **Prädicat** eines möglichen Urtheils, und beziehet sich als ein solches auf irgend eine Vorstellung von einem noch unbestimmten Gegenstande. Dem zufolge kann der Verstand überhaupt auch als ein Vermögen zu **urtheilen** vorgestellet werden. Denn er ist ein Vermögen zu **denken**: denken aber, und **urtheilen** ist einerlei. Die Functionen * des Verstandes können also vollständig aufgefunden werden, wenn man die Functionen der Einheit in den Urtheilen vollständig darstellen kann.

§ 54.

---

* Unter Function, worauf die Begriffe eben so beruhen, wie die Anschauungen auf Affection, verstehet Kant die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen. Kritik r. V. S. 93. — Dem Mathematiker bedeutet Function einer Größe z. B. y die jenige Größe, welche Sie, als auf irgend eine arithmetische Weise zusammengesetzt, oder verbunden enthält, z. B. jede Potenz, jede Wurzel, jedes Factum, jeder Quotus, jede Summe, und Differenz. z. B. y^n, $\sqrt[m]{y}$. ay, $bx - y^2$ sind Functionen von y.

§. 54.

Wir hätten also ein sicher leitendes Princip zur vollständigen Entdeckung aller Begriffe, die, als durch den Verstand selbst ihrem Inhalte nach gegebene, rein a priorische heissen. Denn da der Verstand ein Vermögen zu urtheilen ist (§ 53), und folglich eben so viele ursprüngliche Functionen des selben statt finden müssen, als es Functionen der Einheit in dem Urtheile gibt; die Vorstellungen aber von den ursprünglichen Functionen des Verstandes, nach denen Er urtheilet, oder denkt, Begriffe a priori sind: so müssen nothwendig so viele Begriffe a priori statt finden, als es Functionen der Einheit in dem Urheile, d. i. Formen der Urtheile gibt. Die Tafel der Urtheilsformen aber läßt sich vollständig verzeichnen; also auch die der a priorischen Verstandesbegriffe.

§ 55.

In jedem Urtheile nämlich, als der jenigen Verstandeshandlung, durch welche gegebene Vorstellungen zur objectiven Einheit des Bewußtseyns verbunden werden, kommt nothwendig, wie in jeder Function des Denkvermögens, **Materie**, und **Form** vor. Jene bestehet in den gegebenen Vorstellungen, deren objectives Verhältniß zur Einheit des Bewußtseyns durch das Urtheil bestimmt wird; und diese in der Verknüpfung selbst der gegebenen Vorstellungen zur objectiven Einheit des Bewußtseyns. Die Materie kann sehr verschieden seyn, so wie die Objecte selbst, über die

geurtheilet wird. Daher wird von ihr in der bloß formalen Logik abgesehen, und bloß das erwogen, was von den Urtheilen in Ansehung ihrer Form allgemeingültig ist.

§ 56.

In Rücksicht ihrer Form sind die Urtheile nun vor erst entweder einfache, oder zusammengesetzte, je nachdem die Verknüpfung der gegebenen Vorstellungen zur objectiven Einheit des Bewußtseyns ursprünglich entweder ein einziger, oder mehrfacher Act des Verstandes ist, das Urtheil selbst also entweder nicht in mehrere Urtheile von gleicher Form auflösbar ist, oder darein aufgelöset werden kann. So sind z. B. die Urtheile „der Tisch ist rund, und „wenn es eine vollkommene Gerechtigkeit gibt; so wird der beharrlich Böse bestraft, einfache: diese dagegen zusammengesetzte: „der Tisch, und der Ofen sind rund „wenn Cajus fleißig im Studiren, oder fromm ist; so wird er belohnet." Das einfache Urtheil läßt sich nun ferner entweder absolute oder relative erwägen. Dort kommt nur das jenige in Betrachtung, was ihm, an und für sich betrachtet, d. i. ohne Vergleichung mit einem anderen Urtheile zukommt: hier aber findet das Gegentheil statt. Gegenwärtig ist nur von dem Urtheile, einfach, und absolute genommen die Rede, und kann nur so von ihm die Rede seyn.

§ 57.

In jedem einfachen Urtheile, absolute genommen, kommen vier formale Hauptmomente vor, und können

auch

auch nur vier vorkommmen, nämlich A) Quantität B) Qualität C) Relation D) Modalität. A) eine gewisse Quantität. Denn um ein Urtheil zustande zu bringen, müssen gegebene Vorstellungen zur objectiven Einheit des Bewußtseyns verknüpft werden (55): diese Verknüpfung kann aber entweder als für alle Fälle, oder als für einige besondere Fälle, oder als für einen einzigen, bestimmten Fall gültig bestimmt werden. In der Ausdehnung aber, nach der die Verknüpfung der gegebenen Vorstellungen zur objectiven Einheit des Bewußtseyns als gültig bestimmt wird, bestehet die Quantität des Urtheils, * einem jeden Urtheile kömmt also nothwendig eine gewisse Quantität zu; und in Rücksicht derselben ist das Urtheil entweder ein allgemeines, oder besonderes, oder einzelnes. Das einzelne Urtheil ist aber in bloß logischer Rücksicht d. h. in wie fern bloß auf die Form des Urtheils, und gar nicht auf den Inhalt gesehen wird, von dem allgemeinen dem Gebrauche nach (in Schlüßen) nicht unterschieden. Denn in beyden findet die nämliche Verknüpfung statt. (Kritik. r. V. S. 96) Daher in Schlüssen die Præmissa singularia den universalibus mit Recht gleich geschätzet werden. Aber in materieller Hinsicht d. i. wenn ich darauf sehe, was und wieviel ich durch ein Urtheil erkenne, unterscheidet sich das Ein-

---

* Extensio subjecti est Quantitas judicii, sagen die Logiker gemeinhin. Aber kann auch wohl die Quantität des hypothetischen Urtheils nach diesem Begriffe definiret werden?

Einzelne vom allgemeinen eben so, wie die Einheit von der Unendlichkeit.

§. 58.

B) Eine gewisse Qualität. Denn damit ein Urtheil möglich sey, müssen gegebene Vorstellungen zur objectiven Einheit des Bewußtseyns verbunden werden. Sie werden aber dazu verbunden entweder positiv, (d. i. so, daß ich dadurch denke, was für ein Ding das Object sey, worüber ich urtheile) oder negativ, (d. i. so, daß ich dadurch mir denke, was ein gewisses Object nicht sey) oder theils positiv, theils negativ (d. i. so, daß ich zum Theile denke, daß das Object irgend Etwas sey, zum Theile aber auch, daß es ein bestimmtes Etwas nicht sey). In dieser Art und Weise aber, wie gegebene Vorstellungen zur Einheit des Bewußtseyns verknüpft werden, bestehet die Qualität des Urtheils: einem jedem Urtheile kömmt also nothwendig eine gewisse Qualität zu, und in Rücksicht der selben ist das Urtheil entweder ein bejahendes, oder verneinendes, oder beschränkendes, das auch ein unendliches heißt. Ein Beyspiel eines bejahenden ist „A est P, eines verneinenden „A non est P, und eines limitirenden „A est non B (z. B. die Seele ist ein nicht sterbliches Wesen). Das limitirende Urtheil nämlich entspringt, wenn man vor einen realen Begriff = P das Verneinungswörtchen non setzt, und nun das non P als Merkmal mit einer anderen Vorstellung verbindet, was nicht einerlei ist mit der jenigen Denkfunction, bey der ein Merkmal P einer

ner Vorstellung = S geradezu abgesprochen wird, wie schon Aristoteles zu zeigen bemühet ist, wenn er in seinem Organum universum (Duaci 1564 Interprete Jo. Rubo Hannonio S. 124) behauptet, Negationes finitas differre ab adfertionibus infinitis, sive differre: non esse hoc: et esse non hoc. Ferner erhellet 1) daß das limitirende Urtheil von bejahenden in blos logischer Rücksicht nicht unterschieden sey, wohl aber in materialer. 2) daß das Urtheil S est non P erstens mit Recht ein beschränkendes heisse, weil der unendliche Umfang von Prädicaten, durch welche das S bestimmbar ist, dadurch um Eines beschränkt wird, daß ich ihm das P absprecke, weil ich das Contradictorium von P nämlich das non P mit ihm verknüpfe: zweytens auch mit Recht ein unendliches heisse, weil der Umfang von Prädicaten, durch die das S bestimmbar ist, noch immer unendlich bleibt, wenn ich auch Eines, nämlich das P davon abtrenne.

§ 59.

C) Eine gewisse Relation, und D) Modalität. Denn die Verknüpfung gegebener Vorstellungen zur objectiven Einheit des Bewußtseyns läßt sich erwägen entweder in Rücksicht auf die zu verknüpfenden Vorstellungen selbst, in wie fern der Grund der ganzen Verknüpfung, der in ihnen enthalten ist, berücksichtiget wird; oder in Rücksicht auf das Bewußtseyn des verknüpfenden Subjects, das dem Grade nach verschieden seyn kann. Nun aber heißt die Bestimmung, welche

dem

dem Urtheile in der ersten Rücksicht zukommt, ausschlüßig Relation, und die, so ihm in der zweyten Rücksicht zukommt, ausschlüßig Modalität; einem jedem Urtheile kommt also nebst Quantität, und Qualität, auch noch C) eine gewisse Relation, und D) eine gewisse Modalität zu.

§ 60.

Die Verknüpfung in Beziehung auf das zu Verknüpfende genommen, ist entweder eine innere, oder eine äußere, oder eine theils innere, theils äußere. Die gegebenen Vorstellungen sind innerlich verknüpft, wenn Sie ohne alle Bedingung, folglich nach dem Verhältnisse der Inhärenz unter einander verknüpft gedacht werden. Z.B. „Die Tugend ist lobenswürdig". Aeußerlich aber, wenn Sie wegen einer Bedingung, oder eines äußeren Grundes, d. i. nach dem Verhältnisse der Dependenz verknüpft sind. Endlich zum Theile innerlich, zum Theile äußerlich, wenn die Verknüpfung zum Theile nach dem Verhältnisse der Inhärenz, und zum Theile nach dem Verhältnisse der Dependenz geschehen ist. Im ersten Falle ist das Urtheil ein categorisches, im 2ten ein hypothetisches, und im 3ten ein disjunctives, z.B. „der Gelehrte ist entweder ein Historisch- oder ein Vernunftgelehrter". Im categorischen Urtheile heissen die zu verknüpfenden Vorstellungen Subject, und Prädicat, und das Verbindungswörtchen ist Copula. Beym hypothetischen besteht die Materie in zwey Urtheilen, die als beliebig angenommen werden, und zwischen denen nur der Nexus

de-

dependentiæ ausgesagt wird. Eben so sind beym disjunctiven die mehreren Urtheile, die nach dem Verhältnisse der Communion unter einander verknüpft gedacht werden, die Materie, und ihre Verbindung selbst nach dem Verhältnisse der Gemeinschaft macht ihre Form aus. Dieß Verhältniß der Gemeinschaft involviret a) das Verhältniß der Concurrenz (alle Glieder der Disjunction zusammen genommen müssen die Sphäre des gegebenen Begriffs erfüllen). b) das Verhältniß der contradictorischen Entgegensetzung (die Glieder müssen sich wechselweise ausschließen), jedes Glied kann dem Subjecte als Merkmal zukommen; aber ob P oder non P ihm würklich zukomme, ist nur unter der Bedingung erkennbar, wenn das Eine ihm abgesprochen wird, denn dann muß das Andere ihm zukommen.

Anmerkungen.

1) Jede Disjunction ist ursprünglich nur eine zweygliedrige, weil nur zwischen P und non P (Bejahung, und Verneinung der selben) eine Contradiction statt findet. Unter der Sphäre des non P aber können unendlich viele andere Vorstellungen C, D, &c. enthalten seyn. Wenn man nun diese dem non P subordinirten Glieder sogleich aufzählt, und Sie statt des non P mit P disjunctivisch verbindet, so entspringt eine mehr als zweygliedrige Disjunction. Cf. Kants Logik S. 227. Anmerk. I und II zu § 113. S. 203 Anmerk. I und II.

2) Um die Behauptung, welche Mellin in seinen Marginalien zu Kants Kritik der reinen Vernunft S. 23. Nro 109 aufstellet „Die Logiker sagen mit Recht,

daß

daß man die disjunctiven Urtheile den categorischen beyzählen müsse; allein dem Innhalte der Erkenntniß nach erschöpfen die disjunctiven Urtheile diesen ganz, die categorischen aber setzen das Subject in einen Theil der ganzen Sphäre der Erkenntniß, ohne auf die übrigen Rücksicht zu nehmen." zu beurtheilen, erwäge man, was die Kantische Logik S. 167 über das disjunctive Urtheil im Verhältnisse zum Categorischen anmerket.

---

§ 61.

Erwägt man endlich die Verknüpfung in Beziehung auf das Bewustseyn des verknüpfenden Subjectes; so kommt die Art und Weise in Anschlag, wie man sich dieser Verknüpfung bewußt ist. Man ist sich aber derselben bewußt entweder als einer bloß **möglichen**, oder **würklichen**, oder **nothwendigen**, daher ist das Urtheil in Ansehung der **Modalität** entweder ein bloß **beliebiges** d. i. **problematisches**, oder ein **assertorisches**, oder ein **apodictisches**, z. B. „in dem Südmeere kann noch eine Insel entdeckt werden" „der Planet **Uranus** ist von **Herschel** entdeckt worden" der Zirkel **muß** ein **Centrum** haben. Es erhellet von selbst, daß die **Modalität** der Urtheile bloß den Werth der **Copula** in Beziehung auf das Denken überhaupt angehe, und zum Inhalte des Urtheils gar Nichts beytrage.

§ 62.

Die Tafel der ursprünglichen Urtheilsformen ist also folgende.

I.

I.
Quantität der Urtheile
allgemeine
besondere
einzelne

II.
Qualität
bejahende
verneinende
limitirende

III.
Relation
categorische
hypothetische
disjunctive

IV.
Modalität
apodictische
problematische
assertorische

§ 63.

Diese Urtheilsformen heißen ursprüngliche, oder Urformen (Formæ judicandi originariæ,) weil Sie in der Natur des Verstandes selbst, als Vermögens zu urtheilen, gegründet sind, und zur Möglichkeit eines Urtheils gehören. Von ihnen unterscheidet man die abgeleiteten Urtheilsformen z. B. die allgemein bejahenden, oder verneinenden, die particulär bejahenden, oder verneinenden Urtheile — Die Enunciationes identicas, compositas, &c. Allein diese gehören nicht zu der Tafel der **Urformen** der Urtheile. — Ferner ist jedes Urtheil durch die genannten 4 Hauptmomente, **Quantität, Qualität, Relation,** und **Modalität,** und von den 3 Subaltern Momenten eines jeden Hauptmomentes allezeit durch **Eines** nothwendig bestimmt. So ist z. B. jedes, der **Relation** nach hypothetische und disjunctive Urtheil der **Quantität** nach

stäts

stäts allgemein, der Qualität nach stäts bejahend, der Modalität nach apodictisch. Ein categorisches Urtheil dagegen hat eine unbestimmte Quantität, Qualität, und Modalität. Kritik r. V. S. 98. — 101.

§ 64.

In einem jeden Urtheile wird das Verhältniß der gegebenen Vorstellungen zur Einheit des Bewustseyns als ein objectiv gültiges d. h. als ein solches gedacht, welches nicht bloß in einer besonderen Beschaffenheit des urtheilenden Subjectes sondern in dem Objecte selbst, über das geurtheilt wird, gegründet ist. (Kritik S. 142) durch jedes Urtheil wird also irgend ein Object durch ein Merkmahl so bestimmet, daß diese Bestimmung als eine für Jedermann gültige d. h. als objectiv gültig angesehen wird. So vielfach also die ursprünglichen Functionen des Verstandes in dem Urtheile überhaupt sind, so vielfach müssen auch die, durch die Natur des Verstandes selbst d. h. a priori begründeten Merkmahle seyn, durch welche jedes Object, über das geurtheilet wird, auf eine für Jedermann gültige Weise bestimmt gedacht wird. Solche Bestimmungen der Objecte überhaupt aber, die ihnen durch die Natur des Verstandes selbst, folglich nothwendig zukommen, in wie fern Sie Objecte eines möglichen Urtheils d. h. denkbar sind, heissen nach dem Ausdrucke des Aristoteles Kategorien;* Es gibt also genau so viele Kategorien, als es

* Es war ein, eines scharfsinnigen Mannes würdiger Anschlag des Aristoteles, die Stammbegriffe des Ver-

es Urformen des Urtheils gibt; und die Kategorien selbst sind nichts anders, als die ursprünglichen Functionen des Verstandes im Urtheile, in wie ferne Sie objectivisch gedacht werden.

§ 65.

Um die Kategorien bestimmt zu erhalten, bemerke man folgendes. Die in jedem Urtheile, das über einen gewissen Gegenstand gefällt wird, stattfindende Verbindung gegebener Vorstellungen zur Einheit des Bewußtseyns

---

Verstandes aufzusuchen. Da er aber kein Principium hatte, raffte Er Sie auf, wie Sie ihm aufstießen, und trieb deren zuerst zehen auf, die er Kategorien (prädicamente) nannte, (das Wort Kategorie selbst kömmt her von κατηγορεω indico und bedeutet eigentlich eine Ansage und in der Aristotelisch-scholastischen Philosophie ein Register aller abstracten Begriffe des Verstandes, [nach denen sich das Urtheil über jeden Gegenstand richte] — Wills Vorlesungen über die Kantische Philosophie Altdorf 1788.) Diese Kategorien waren 1) Substantia 2) Qualitas 3) Quantitas 4) Relatio 5) Actio 6) Passio 7) quando 8) ubi 9) situs 10) habitus. In der Folge glaubte er noch ihrer fünf aufgefunden zu haben, die er unter dem Namen der Postprädicamente hinzufügte. Nämlich 1) oppositum 2) prius 3) simul 4) motus 5) habere. Kritik r. V. S. 107. Coll. Aristotel. Organum universum.

seyns wird als eine objectivgültige, d. i. als in dem Objecte selbst gegründet gedacht (64). Alle Momente demnach, durch die das Urtheil bestimmt ist, müssen auch vom Objecte selbst, auf das sich das Urtheil beziehet, gültig seyn. Sonach muß einem jeden Objecte, über das gedacht wird, eine gewisse Quantität, Qualität, Relation, und Modalität zukommen. Die 4 Hauptmomente aller Urtheile sind also, in wie fern Sie objectivisch genommen werden, die vier Hauptkategorien, wovon eine jede wieder 3 Subalterne hat, so wie auch unter einem jeden Hauptmomente des Urtheils 3 Subaltern Urtheilsformen enthalten sind. Durch die Kategorie Quantität wird jeder Gegenstand des Denkens als durch die Verbindung eines gleichartigen Mannigfaltigen entstanden gedacht, und jenach dem das Urtheil über ihn entweder in Ansehung alles dessen, was unter der Sphäre des Begriffs von ihm enthalten ist, oder nur in Ansehung Einiges dessen, oder eines einzigen bestimmten Theiles dieser Sphäre als gültig gefällt wird, so wird er selbst durch den Begriff entweder der Allheit, oder der Vielheit, oder der Einheit bestimmt gedacht, diese 3 Begriffe sind sonach die 3 subalterne Kategorien der Quantität.

§ 66.

Durch die Kategorie Qualität wird das Mannigfaltige an dem Objecte des Urtheils auf eine bestimmte Weise, entweder positiv, oder negativ, oder theils positiv, theils negativ verknüpft gedacht.

dacht. Im ersten Falle wird gedacht, was für ein Ding das Object des Urtheils sey, und es kommt sonach als etwas reales, d. i. Realität habendes im Bewußtseyn vor, im 2ten aber, was es nicht sey, und mithin wird es als Etwas gedacht, dem eine Realität mangelt, d. i. als Etwas mit Negation behaftetes; und im 3ten Falle wird es gedacht als Etwas, in dem die Realität durch Negation eingeschränkt ist, d. h. durch den Begriff der Limitation. Realität, Negation, und Limitation sind also die subaltern Kategorien der Qualität.

§ 67.

In Rücksicht der Relation wird im categorischen Urtheile das Prädicat mit dem Subjecte innerlich verknüpft gedacht, das Subject also, als das Object betrachtet, über das geurtheilt wird, wird bloß als Subject von Prädicaten, die ihm inhäriren, gedacht d. i. als Substanz deren Existenz die Subsistenz (ein vor sich bestehen) heißt. Das Prädicat aber wird als Etwas gedacht, dem kein vor sich Bestehen, sondern nur das Bestehen in einem anderen Dinge (inhärenz) zukömmt, d. h. als accidens. Dagegen verhalten sich in hypothetischen Urtheilen die Vorstellungen zu einander, wie Grund und Folge. Mithin muß, damit ihnen objective Gültigkeit zukommen könne, das nämliche Verhältniß auch auf Seite der Objecte statt finden, über die hypothetisch geurtheilet wird. Der eine Theil muß als Grund von der Wirklichkeit des andern d. i. als Ursache, und dieser andere als Würkung gedacht werden. Das

Daseyn des Ersten muß in Verhältniß auf den zweyten durch den Begriff der **Caussalität**, und das Daseyn des zweyten in Verhältniß auf den Ersten durch den Begriff der **Dependenz** gedacht werden. Endlich wird im disjunctiven Urtheile zwischen den Gliedern der Sphäre eines Begriffs, und dieser Sphära selbst das Verhältniß der **Gemeinschaft** gedacht. So nach muß auch das **Object**, über das disjunctivisch geurtheilet wird, als aus mehreren Objecten bestehend gedacht werden, welche als **Theile** zum Ganzen im Verhältnisse der **Gemeinschaft** stehen. Die Kategorien der **Relation** sind sonach 1) Substanz und **accidens**. 2) **Ursache** und **Würkung** 3) **Gemeinschaft** (Wechselwürkung.)

§ 68.

In Rücksicht der **Modalität** hat das **Object**, über das **problematisch** geurtheilt wird, das Prädicat der **Möglichkeit**, deren **Contradictorium** die **Unmöglichkeit** ist. Das Object des **assertorischen** Urtheils hat das Prädicat der **Würklichkeit** (existentia) der die **Nichtexistenz** gegenüber stehet, und endlich wird das Object des **apodictischen** Urtheils unter dem Prädicate der **nothwendigen** Existenz, d. i. der **Nothwendigkeit** im Daseyn gedacht, wovon die **Zufälligkeit** das Gegenstück ist.

§ 69.

Die Tafel der Kategorien ist also folgende:

I.
Quantität
a) Einheit
b) Vielheit
c) Allheit

II.
Qualität
a) Realität
b) Negation
c) Limitation

III.
Relation
a) Substanz—Accidens
b) Ursache — Würkung
c) Gemeinschaft.

IV.
Modalität
a) Möglichkeit — Unmöglichkeit
b) Daseyn — Nichtseyn
c) Nothwendigkeit — Zufälligkeit.

§ 70.

Ueber diese Tafel bemerken wir noch folgendes: 1) Sie unterscheidet sich von jener des Aristoteles (Anmerk. zu § 64) wesentlich, indem diese erstens nicht, wie die Kantische, nach einem leitenden Princip unternommen, und somit eine blinde Rhapsodie ist, 2) auch Begriffe enthält, die gar keine Stammbegriffe des Verstandes sind, wie z. B. quando, vbi, situs, prius, simul, die alle nur modos von Zeit und Raum enthalten, mithin, wie diese in der Sinnlichkeit gegrün-

det sind. 3tens auch abgeleitete Begriffe unter die Stammbegriffe mengt, wie z. B. die Begriffe von actio, und passio, 4tens auch den empirischen Begriff von der Bewegung unter die rein a priorischen Begriffe zählt, 5tens auch den Zweck nicht hatte, den Kant hat, um nämlich an diesen Kategorien eben so viele, in der Natur des Verstandes ursprünglich gegründete Bedingungen der Möglichkeit einer Synthesis a priori aufzustellen. Kritik r. V. S. 105.

§. 71.

2) So wie die Tafel der Urtheilsformen in 2 Klassen zerfällt werden kann, wovon die erste die jenigen Formen enthält, welche in Rücksicht der logischen Materie des Urtheils gültig, und unter den Momenten der Quantität und Qualität enthalten sind; die andere aber die jenigen, welche in Rücksicht der logischen Form des Urtheils statt finden, und unter den Momenten der Relation und Modalität enthalten sind: eben so zerfällt die Tafel der Denkformen d. i. der Kategorien in 2 Klassen, wovon die erste die mathematischen, die 2te aber die dynamischen Kategorien enthält. Zu den mathematischen gehören die Kategorien der Quantität, und Qualität. Denn diese Kategorien drücken lauter solche Prädicate der denkbaren Objecte aus, welche in der Anschauung, und in so ferne mathematisch bestimmbar sind. Dynamisch aber heissen die Kategorien der Relation und Modalität, als welche lauter solche Prädicate der denkbaren Objecte enthalten, die ihnen nicht in Rücksicht der Materie des Urtheiles, sondern

dern bloß in Rücksicht der Form des Urtheiles, d. h. in Rücksicht der Verknüpfung, die eine Kraftäußerung (δυναμις - vis) des Gemüthes ist, zukommen. *

§ 72.

3) Ferner: die dynamischen Kategorien haben Correlata, d. h. Sie bestehen jede aus zweyen, sich auf einander beziehenden Begriffen: Substanz und Accidenz, Ursache und Würkung, systematisches Ganze, und Theile, u. s. w. Die mathematischen Kategorien aber haben keine Correlata. Der Grund hievon liegt bey der Relation darin, daß hier allemahl durch das Urtheil die eine Vorstellung durch die andere, als bestimmt gedacht wird, wodurch also jederzeit 2 Bestimmungen erzeuget werden, die sich auf einander beziehen: bey der Modalität aber darin, daß hier jederzeit die eine gesetzte Bedingung, unter der sich der gedachte Gegenstand aufs Bewußtseyn beziehet, auch wegfallen kann, als wodurch die entgegengesetzten Bestimmungen an den Tag kommen. Daher vernichtet hier das eine Correlat allemal das andere, da hingegen die der Relation in einem Urtheile bey einander bestehen. Die gesetzte Zufälligkeit vernichtet die Nothwendigkeit; aber das Daseyn kann noch bleiben. Das gesetzte Nichtseyn vernichtet das Daseyn, aber die Möglichkeit kann bleiben. — Die Unmöglichkeit vernichtet alles Urtheilen über einen Gegenstand. —

* Cf. Reinhold's Versuch einer neuen Theorie u. s. w. S. 450.

Die Quantität und Qualität machen aber die inneren Bestimmungen der Materie des Urtheils aus, welche keine Verhältnisse sind, und daher auch keine Correlata haben. Jacob's Anfangsgründe der allgemeinen Metaphysik §617.

§ 73.

Auf den Kategorien beruhet der ganze ursprüngliche Verstandesgebrauch. Denn der Verstand ist ursprünglich das Vermögen zu denken, d. h. ein gegebenes Mannigfaltiges von Vorstellungen zu einer objectiven Einheit zu verknüpfen: die Kategorien aber sind Nichts anders, als ursprüngliche d. i. in der Natur des Verstandes selbst gegründeten Methoden oder Formen ein Mannigfaltiges zur objectiven Einheit zu verknüpfen; also machen Sie allen Verstandesgebrauch allererst möglich. Mithin ist von ihnen keine weitere Ableitung möglich, so wenig, als sich weiters ableiten läßt, warum der Verstand Verstand sey. Folglich beruhet auch auf den Kategorien die Möglichkeit der Urtheile, weil Urtheilen mit Denken einerlei ist; d. h. die Kategorien enthalten die rationem essendi (den Grund der Möglichkeit) der Urtheile, ohne daß wir deßwegen, weil wir zeither die Kategorien aus den Functionen des Verstandes im Urtheile abgeleitet haben, eines Cirkels beschuldigt werden könnten. Denn des Urtheils, als einer Handlung des Verstandes, deren wir uns früher bewußt sind, als der Kategorien, bedienten wir uns als der ratio

cog-

cognoscendi (Erkenntnißgrund) der Kategorien, was allerdings ohne Cirkel geschehen konnte.

§ 74.

Die Vorstellungen der Kategorien sind Begriffe a priori. Denn Sie sind Vorstellungen von den, in der Natur des Verstandes selbst ursprünglich gegründeten Methoden, ein gegebenes Mannigfaltige zu denken. Der Inhalt dieser Vorstellungen ist also a priori gegeben, mithin sind Sie selbst Vorstellungen a priori. Aber keine Anschauungen, weil jener Inhalt nicht durch die Natur des Anschauungsvermögens, sondern des Denkvermögens, das ein Vermögen der Begriffe ist, gegeben ist. — Stammbegriffe des reinen Verstandes.*

Die zeither gegebene Ableitung der Kategorien aus den Formen der Urtheile heißt ihre metaphysische

---

* Die aus den Kategorien ableitbaren reinen Begriffe des Verstandes können (im Gegensatze der Prädicamente) Prädicabilien des reinen Verstandes heissen. Z. B. von der Kategorie der Caussalität sind die Prädicabilien die Begriffe der Kraft der Handlung, des Leidens, von der der Gemenschaft die der Gegenwart, des Widerstandes: von der Kategorien der Modalität die des Entstehens, Vergehens der Veränderung ꝛc. Kritik r. V. S. 108.

sche Exposition, in wie fern jedes Begriffes Exposition metaphysisch heißt, wenn Sie zeigt, daß derselbe ein Begriff a priori sey. Wir müssen nun auch ihre transcendentale Exposition oder transcendentale Deduction liefern, d. i. den Rechtsgrund (jus) zeigen, die selbe, als subjective Denkformen, mithin als Merkmale der logischen Objecte, auch auf reale Objecte anzuwenden, und ihnen dadurch objective Realität zu geben. Diese Untersuchung, nach was für einem Rechtsgrunde (quo jure) wir den Kategorien als subjectiven Denkformen objective Realität geben, heisset ihre transcendentale Deduction; Deduction zwar, nach der Analogie des Verfahrens der Rechtslehrer, welche, wenn Sie von Befügnissen, und Anmaßungen reden, in einem Rechtshandel die Frage über das, was Rechtens ist, (quid iuris?) von der unterscheiden, die die Thatsache angeht, (quid facti?) und, in dem Sie von beyden Beweis fordern, den ersten, der die Befügniß, oder auch den Rechtsanspruch darthun soll, die Deduction nennen, (Kritik r. V. S. 116); und transcendental, weil jede Untersuchung transcendental heißt, die zum Objecte hat, zu zeigen, daß und wie gewisse Vorstellungen lediglich a priori angewandt werden, oder möglich seyen. — Diese transcendentale Deduction unterscheidet sich von der empirischen Deduction eines Begriffes, als welche die Art anzeigt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über die selbe erworben worden, und daher nicht die Rechtmäßigkeit, sondern das Factum betrifft, wodurch der Besitz entsprungen. (Kritik. r. V. S. 117). Von a priorischen

schen Begriffen eine empirische Deduction anstellen wollen, ist vergebliche Arbeit, eben weil Sie a priori sind. Wohl aber läßt sich eine Erklärung des Besitzes der selben, unter dem Nahmen einer philosohpischen Ableitung geben, dergleichen der berühmte Locke geliefert hat. Kritik r. V. S. 119.

§. 76.

Daß eine transcendentale Deduction der Kategorien nothwendig sey, ist außer Zweifel. Denn da die Kategorien des Verstandes uns gar nicht die Bedingungen vorstellen, unter denen Gegenstände in der Anschauung gegeben werden, (wie Raum und Zeit), mithin uns allerdings Gegenstände erscheinen können, ohne daß Sie sich nothwendig auf Functionen des Verstandes beziehen müssen, und dieser also die Bedingungen derselben a priori enthielte: so zeigt sich hier eine Schwierigkeit, die wir im Felde der Sinnlichkeit nicht antrafen, wie nämlich subjective Bedingungen des Denkens objective Gültigkeit haben, d. i. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntniß der Gegenstände abgeben können? — Die Begriffe von Raum und Zeit trifft diese Schwierigkeit nicht. Denn da Raum und Zeit Formen der Sinnlichkeit sind, und nur vermittelst derselben uns ein Gegenstand erscheinen, d. i. ein Object der empirischen Anschauung seyn kann, so sind beyde Vorstellungen reine Anschauungen, welche die Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände, als Erscheinungen, a priori enthalten, und die Syn-

thesis in den selben hat objective Gültigkeit. (Kritik r. V. S. 121 — 123.)

§ 77.

Um nun aber das Befügniß nachzuweisen, den Kategorien objective Realität zu geben; bemerken wir vor erst die Zwiefachheit der Bedingung, unter der allein Vorstellungen, und ihre Gegenstände zusammentreffen, sich nothwendiger Weise auf einander beziehen, und gleichsam einander begegnen können. Diese Bedingungen sind 1) wenn der Gegenstand die Vorstellung allererst möglich macht. 2) wenn die Vorstellung den Gegenstand allererst möglich macht. Findet die erste Bedingung statt, so ist die Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand stäts nur empirisch, und die Vorstellung selbst ist dann nicht a priori möglich. Und dieß ist der Fall mit jeder Erscheinung in Ansehung dessen, was an ihr zur Empfindung gehöret. Da aber die Vorstellungen der Kategorien Begriffe a priori sind; so erhellet von selbst, daß auf diesem ersten Wege das Zusammentreffen der Karegorien mit realen Objecten nicht deduciret werden könne. Im 2ten Falle aber muß die Vorstellung es möglich machen, Etwas allererst als einen Gegenstand zu erkennen. Denn dieß allein kann hier der Ausdruck sagen „die Vorstellung macht den Gegenstand allererst möglich" (von der Caussalität der Vorstellungen vermittelst des Willens ist ja hier die Rede nicht). Dieser 2te Weg ist es nun, auf dem sich die objective Realität der Kategorien zeigen läßt. Denn, da zur Erkenntniß

eines

eines Gegenstandes Anschauung und Begriff, miteinander verbunden erfordert wird; so müssen die Kategorien, wenn sich's zeigen läßt, daß durch Sie, so wie durch die Formen der Sinnlichkeit allererst die Erscheinung möglich wird, es ebenfalls allererst möglich werde, eine Erscheinung als einen Gegenstand zu denken, d. i. ein Erfahrungserkenntniß zustande zu bringen, nothwendig auf die Erfahrungsobjecte anwendbar, (sonach objectiv real) seyn, so heterogen auch beyde seyn mögen.

§ 78.

Das leitende Princip der transcendentalen Deduction der Kategorien ist also dieses, daß Sie als Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung selbst dargestellet werden. Und nun um dieß zu leisten, bemerken wir vorerst, daß die Möglichkeit der Erfahrung a) ein Mannigfaltiges der Anschauungen b) eine Verbindung dieses Mannigfaltigen zur Einheit erfordere. Das Vermögen des Subjectes, das Mannigfaltige der Anschauungen aufzunehmen, heißt Receptivität, und das Vermögen, dasselbe zur Einheit zu verbinden, Spontaneität. Die Verbindung selbst ist stäts eine Function der Spontaneität, indem Sie ohne Selbstthätigkeit nicht möglich ist. Auch setzt jede Analysis die Synthesis schon voraus, wie von selbst erhellet.

§ 79.

Um also die Möglichkeit der Erfahrung in ihre höchsten Bedingungen zu zergliedern, und eben dadurch

nach-

nachzuweisen, daß diese höchsten Bedingungen die Kategorien sind; müssen wir den Begriff der Verbindung zergliedern. — In dieser Absicht ist Folgendes zu bemerken. Der Begriff der Verbindung führt nebst dem Begriffe des Mannigfaltigen, und des successiven Hinzuthuns des einen Theils zum anderen (Synthesis) noch den Begriff der Einheit bey sich. Denn die Verbindung eines Mannigfaltigen ohne Einheit, zu der das selbe verbunden ist, ist widersprechend. Die Einheit überhaupt ist, nach H. Mellin's Sprache, die jenige Vorstellung im menschlichen Verstande, durch welche das Mannigfaltige als verknüpft gedacht wird.

§ 80.

Diese Einheit ist entweder die quantitative, oder qualitative. Jene ist die, zu den Kategorien der Quantität gehörige Einheit, und überhaupt das, durch dessen successives Hinzuthun zu sich selbst ein mit ihm homogenes Quantum erzeugt wird. Sie ist das Maaß der Größen. Jedem Dinge also, das als Ein Ding, als Maaß irgend eines Quanti betrachtet werden kann, kömmt die quantitative Einheit zu. Dagegen bestehet die qualitative Einheit in der Einheit der Zusammenfassung des Mannigfaltigen der Erkenntnisse. Diese Einheit findet allzeit statt, wenn mehrere, obgleich verschiedenartige Erkenntnisse so unter einander verbunden sind, daß Sie nur Ein Erkenntniß, d. i. Erkenntniß eines und des nämlichen Gegenstandes ausmachen, wie z. B. die Einheit ist,

die

die man in jeder Rede, jeder Fabel, jedem Gedichte ꝛc. fordert. Sie heißt Qualitativ, weil Sie (nach Mellins Ausdruck) die Qualität eines Erkenntnißprincips in Absicht auf die Verknüpfung ungleichartiger Erkenntnißstücke in Einem Bewußtseyn hat.

§ 81.

Die Qualitative Einheit ist entweder die analytische, oder synthetische, jene ist jede Vorstellung, durch welche der Verstand zwey Vorstellungen als in einem Urtheile verknüpft denkt. z. B. der Begriff eines undurchdringlichen Körpers ist eine analytische Einheit, weil durch ihn die 2 Begriffe „Körper, und undurchdringlich" als in dem Urtheile „der Körper ist undurchdringlich" verknüpft gedacht worden. Da nun jeder Begriff nur durch das Urtheilen entstehet, und durch jeden gewisse Theilvorstellungen zur Einheit verbunden gedacht werden; so hängt überhaupt einem jeden Begriffe die analytische Einheit an. Analytisch zwar heisset diese Art der Einheit, weil Sie nur durch das analytische denken, d. i. durch das Zergliedern (ἀνάλυειν) der Begriffe in ihre Merkmale zustande kommt. So z. B. wird die Einheit, die dem Begriffe des schweren Körpers anhängt, nur dadurch zustande gebracht, daß ich den Begriff des Körpers, oder der, den Raum erfüllenden Materie überhaupt so lange zergliedern, bis ich auf eine Theilvorstellung (Merkmal) stoße, die mit der Vorstellung der Schwere identisch ist. Dagegen heißt die qualitative Einheit synthetisch, wenn Sie nur dadurch zustande kömmt, daß man gewisse Vor-

stellungen nicht als unter einem gemeinsamen Begriffe enthalten, sondern als mit realen Gegenständen als ihre Merkmale verknüpft denkt. So z. B. wenn ich die Vorstellung des rothen mit irgend einem Gegenstande der Anschauung, z. B. einer Erde, einem Tuche, dem Haare des Menschen ꝛc. als Merkmal verknüpfe, so ist die Vorstellung, durch welche ich beyde verknüpft denke, eine synthetische Einheit, in wie fern ich mir aber nun wieder, nachdem auf die genannte Weise die synthetische Einheit entstanden ist, vorstelle, daß das roth überhaupt ein, mehreren anderen Vorstellungen gemeinsames Merkmal sey; in so fern entstehet die analytische Einheit. Die analytische Einheit setzt also die synthetische stäts als die Bedingung ihrer Möglichkeit voraus, so wie überhaupt keine Analysis möglich ist, wann nicht vorher eine Synthesis statt gefunden hat. Kritik r. V. S. 133 Anmerk.

§. 82.

Die qualitative analytische Einheit, durch die mehrere Vorstellungen zu einem Begriffe im Bewustseyn verknüpft werden, durch welche also allererst ein gemeinsamer Begriff entspringt, heißt die analytische Einheit des Bewustseyns, weil Sie allen Begriffen, deren wir uns bewußt sind, anhängt. Sie heisset auch die Logische, weil nur durch Sie alle Verknüpfung im denken möglich wird, dagegen heisset die Einheit, durch die man allererst einen Begriff, als Merkmal, mit einem Gegenstande der Anschauung verbunden denket,

die

die synthetische Einheit des Bewustseyns, und Sie findet bey jedem Erkenntnisse statt.

§ 83.

Die Möglichkeit aller Verbindung beruhet also zuletzt auf der qualitativen synthetischen Einheit des Bewustseyns; diese selbst aber ist zuletzt gegründet in der ursprünglichen oder transcendentalen Einheit der Apperception, d. i. des Selbstbewustseyns. Unter Apperception verstehet man nämlich das Bewustseyn seiner selbst, oder die einfache Vorstellung des Ich. Wenn ich nämlich als vorstellendes Subject Vorstellungen habe, so verknüpfe ich stäts mit diesen Vorstellungen noch diese, daß ich Sie habe, diese Vorstellung meines Ich, dem die Vorstellungen insgesammt zugehören, und das alle meine Vorstellungen begleitet, heißt Selbstbewustseyn, oder Apperception, und durch diese Apperception verknüpft der Verstand allererst alles Mannigfaltige der Vorstellungen in Eine Vorstellung, d. i. durch Sie wird alle Synthesis allererst möglich. Diese Apperception ist nun entweder die empirische, oder reine, welche auch die ursprüngliche heisset. Die empirische ist das Bewustseyn meiner Selbst, welches die einzelnen, und in meinem inneren Sinne wandelbaren Vorstellungen begleitet, und mithin, wie sich Kant (Kritik r. V. S. 133 — 134) ausdrückt, eben so vielfärbig, und verschieden ist, als die Vorstellungen selbst, die in mir wechseln. Dagegen ist die reine, oder ursprüngliche Apperception das jenige Selbstbewustseyn, welches selbst

jede

jede empirische Apperception, und dadurch mittelbar jede andere Vorstellung begleitet. Dieses Ich ist unwandelbar, und zu seiner Vorstellung kann man nur durch Reflexion kommen: jeder muß dadurch, daß er auf sich selbst merkt, wenn er Vorstellungen hat, sich selbst eine unmittelbare Vorstellung davon verschaffen. So wie nämlich, um mich der Worte des H. Mellins zu bedienen, einem jeden Raume, den ein Körper erfüllet, und den ich wahrnehme, noch ein reiner Raum zu Grunde liegt, in den ich jenen Erfahrungsraum setze, den ich selbst aber nicht wahrnehme, sondern dessen Vorstellung eine rein a priorische Anschauung ist: eben so wird jede Vorstellung in mir von der einfachen Vorstellung Ich begleitet, welches Ich aber bey jeder Vorstellung, die es begleitet, ein anderes seyn würde, wenn nicht alle diese Ich in einem einzigen, und unwandelbaren Ich verbunden wären, und durch welches Sie alle, als identisch gedacht würden. Durch dieses unwandelbare, reine Ich kann ich z. B. sagen, Ich, der ich sehe, bin das nämliche Ich, das da denkt, schreibt, Entschlüsse faßt u. s. w., und diese reine Vorstellung meiner Selbst, die von keiner anderen weiters begleitet wird, aber alle Vorstellungen begleitet, heißt die ursprüngliche, reine Apperception, und die Einheit der selben transcendentale Einheit des Selbstbewußtseyns, um die Möglichkeit der Erkenntniß a priori aus ihr zu bezeichnen.

§ 84.

Durch die reine Apperception wird also allererst die Einheit möglich, welche zu jeder Verknüpfung eines

Man-

Mannigfaltigen, mithin auch zu jeder Vorstellung erfordert wird. Durch Sie bringt der Verstand allererst eine Verknüpfung des ihm durch die Sinnlichkeit gegebenen Mannigfaltigen der Anschauungen zustande, welches verknüpfte Mannigfaltige er sich dann durch den Begriff eines Gegenstandes denkt, der, als sinnlicher, aber noch nicht durch Prädicate bestimmter Gegenstand der empirischen Anschauung, Erscheinung (Phänomenon) genannt wird. Deßwegen ist denn auch der oberste Grundsatz aller menschlichen Erkenntniß dieser: Alles Mannigfaltige gegebener Vorstellungen stehet unter dem, wodurch der Verstand Einheit, und zwar ursprüngliche synthetische Einheit der Apperception hervorbringt. Dieser Grundsatz ist ganz analytisch, indem Er Nichts Anders aussagt, als daß meine Vorstellungen unter der jenigen Bedingung stehen, die Sie zu meinen Vorstellungen machet. — Aber dieser Grundsatz der ursprünglich synthetischen Einheit der Apperception ist doch nicht ein Princip für jeden überhaupt möglichen Verstand, sondern nur für den jenigen, welcher, wie der menschliche, durch Begriffe erkennet. Brächte der Verstand durch sein Selbstbewußtseyn, oder durch die Vorstellung Ich denke, das Mannigfaltige der Anschauungen selbst hervor, und existirten folglich durch seine Vorstellungen schon die Objecte derselben; so wäre jenes Mannigfaltige schon in diesem erzeugenden Selbstbewußtseyn verbunden, und bedürfte keiner weiteren Verknüpfung. Aber für den menschlichen Verstand, der bloß denkt, nicht anschauet, ist der obige Grundsatz unvermeidlich der erste.

Kritik r. V. S. 138-139. § 85.

§ 85.

Soll also ein Gegenstand für mich entstehen; so muß durch den Actus des Verstandes, ich denke, das Mannigfaltige der Anschauung in ein ursprüngliches Selbstbewußtseyn verknüpft werden, und sonach bedürfen wir der transcendentalen Adperception nicht etwa bloß, um Gegenstände zu erkennen, sondern um Sie allererst zu erzeugen. Kritik r. V. 138. Daher heisset denn auch die ursprüngliche synthetische Einheit der Adperception die objective Einheit des Selbstbewußtseyns, weil Sie die jenige Einheit ist, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Manigfaltige allererst in den Begriff eines Objectes vereiniget wird.

§ 86.

Die logische Form aller Urtheile bestehet in der objectiven Einheit der Adperception der darin enthaltenen Begriffe. Denn das Urtheil ist eine Verstandeshandlung, durch welche gegebene Vorstellungen zur objectiven Einheit des Bewußtseyns, (die ohne die objective Einheit des Selbstbewußtseyns nicht statt finden kann), verbunden werden. Denn hierauf zielet das Verbindungswörtchen ist (Copula) in dem Urtheile, um die objective (d. i. objectivisch gültige) Einheit gegebener Vorstellungen von der bloß subjectiven (subjectivisch-gültigen, dergleichen jede, nach Gesetzen der Association zustandgebrachte ist) zu unterscheiden. Z. B. wenn ich sage, der Körper ist schwer, so sage ich eigentlich, der Grund, das Prädicat| der Schwere mit dem Subjecte Körper zu verbinden, ist gültig für Jedermann; oder, was einerlei

ist,

ist, beyde Vorstellungen sind im Objecte selbst, ohne Unterschied des Zustandes des Subjectes, verbunden, und nicht bloß in der Wahrnehmung beysammen. Sollte aber nur eine bloß subjective Verknüpfung ausgedrückt werden, so müßte ich nur sagen: Wenn ich einen Körper trage, so fühle ich einen Druck der Schwere. Kritik r. V. S. 142.

§ 87.

Hieraus folgt nun, daß alle sinnlichen Anschauungen unter den Kategorien, als Bedingungen, stehen, unter denen allein das Mannigfaltige derselben in ein Bewußtseyn zusammenkommen kann. Denn alles Mannigfaltige in einer sinnlichen Anschauung [d. i. solchen Anschauung, die nur dadurch möglich ist, daß der Stoff der Anschauung der Receptivität durch Affection gegeben wird, das Gegenstück ist intellectuelle Anschauung] muß unter die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperception gebracht werden, indem durch diese die Einheit der Anschauung allein möglich ist. Es wird aber darunter gebracht durch die logische Function der Urtheile (86): also ist alles Mannigfaltige, das in einer Anschauung gegeben ist, durch die logischen Functionen im Urtheile, und sonach durch die Kategorien bestimmt, und sonach stehen alle sinnlichen Anschauungen unter den Kategorien.

§ 88.

Da nun aber zu jedem realen Erkenntnisse zwey Stücke gehören, a) die Anschauung, dadurch ein Ge-

genstand gegeben, und b) der Begriff, dadurch derselbe gedacht wird: jede uns Menschen mögliche Anschauung aber sinnlich ist (87), und als solche unter den Kategorien stehet; so folgt, daß die Urbegriffe des Verstandes (die Kategorien), die allem Denken zu Grunde liegen, nur auf sinnliche Anschauung beziehbar seyen, wenn durch Sie ein reales Erkenntniß zustande kommen soll. Die sinnliche Anschauung aber ist ferner entweder die rein a priorische, oder die empirische, je nachdem Sie entweder Vorstellung von Raum und Zeit, oder des jenigen ist, was den Raum und die Zeit erfüllt. Bestimmen wir bloß die rein a priorischen Anschauungen durch die Kategorien, so erhalten wir kein reales d. i. kein Erkenntniß würklicher Dinge, sondern nur ihrer Form. Damit dieses (ein reales Erkenntniß) statt finden könne, müssen im Raume, und in der Zeit würkliche Dinge gegeben, und durch die Verstandesbegriffe bestimmt werden. Sie können aber nur durch Wahrnehmungen, d. i. empirische Anschauungen gegeben werden: Also verschaffen die Kategorien nur in so fern ein Erkenntniß der Dinge, in wie fern Sie auf empirische Anschauungen angewandt werden, d. h. als Sie zur Möglichkeit der empirischen Erkenntniß, oder der Erfahrung selbst dienen, und sonach haben Sie auch nur in so fern objective * Realität, als Sie die Erfahrungserkennt.

---

* Betrachtet man die Kategorien bloß logisch; so sind Sie keineswegs durch die Bedingungen unserer sinnlichen Anschauung eingeschränkt, sondern haben viel-

Kenntniß allererst möglich machen. Ihre transcendentale Deduction ist sonach geliefert.

§ 89.

Auf die transcendentale Analytik der Begriffe, die wir bis daher abgehandelt haben, folgt nun die transcendentale Analytik der Grundsätze des r. Verstandes (50). Werden nämlich die Kategorien auf Objecte der Erfahrnug (Phänomena) angewandt, als worauf Sie allein anwendbar sind, um objective Realität zu haben; so entspringen gewisse allgemeinen Bestimmungen, die jedem erkennbaren Objecte nothwendig zukommen. Die Sätze, welche diese Bestimmungen enthalten, heissen dann **Grundsätze des reinen Verstandes.**

§ 90.

Die Kategorien auf die Phänomena anwenden, ist eben so viel, als die Phänomena unter den Kategorien enthalten denken, oder nnter die Kategorien subsumiren. Das Vermögen aber, das Besondere unter das Allgemeine zu subsumiren, heißt **Urtheilskraft**; daher denn die transcendentale Analytik der

---

vielmehr ein unbegrenztes Feld ihrer Anwendung. Sie sind dann Prädicate aller denkbaren Objecte. Aber dadurch wird noch nicht ein reelles Erkenntniß zu Stande gebracht, weil Denken und Erkennen nicht einerlei ist.

Grundsätze auch die transcendentale Doctrin der Urtheilskraft genannt wird.*

§ 91.

Die transcendentale Doctrin der Urtheilskraft muß 1) die Bedingungen nachweisen, unter denen allein es möglich ist, die Phänomena unter die Kategorien zu subsumiren, 2) die Urtheile vollständig aufzählen, welche aus den Kategorien unter jenen Bedingungen herfließen, und allen Erkenntnissen zum Grunde liegen. Daher zerfällt Sie in 2 Hauptstücke, wovon das erste vom Schematism des reinen Verstandes, und das zweyte von den Grundsätzen des r. Verstandes handelt.

A) Schematism des r. Verstandes.

§ 92.

Wie die Beziehung und Anwendung der Kategorien auf sinnliche Gegenstände möglich sey? ist eine Frage, die um so mehr einer Lösung bedürftig ist, je unthunlicher, und ungereimter eine solche Beziehung zu seyn scheinet. Denn die Kategorien auf die Phänomena anwenden, heisset, die Phänomena unter die Kategorien subsumiren (90). Zu jeder Subsumtion

---

* Die allgmeine Logik kann für die Urtheilskraft keine Regeln geben, weil Sie auf den Inhalt des Denkens gar nicht Rücksicht nimmt, und das Subsumiren des Besonderen unter das Allgemeine gar nicht durch Regeln gelehret werden kann.

tion aber wird Gleichartigkeit zwischen dem zu subsumirenden Objecte, und dem Begriffe, unter den subsumiret werden soll, erfordert, d. h. der Begriff muß das jenige enthalten, was in dem, darunter zu subsumirenden Gegenstande vorgestellet wird. Denn dieß bedeutet der Ausdruck „ein Gegenstand ist unter einem Begriffe enthalten". So kann ich z. B. den empirischen Begriff eines Tellers nur deswegen unter den reingeometrischen eines Cirkels subsumiren, weil zwischen beyden Homogeneität in dem Merkmale der Ründung angetroffen wird. Nun sind aber die Kategorien mit den Phänomenen nicht gleichartig. Denn jene sind reine Verstandesbegriffe, und haben als solche ihren Sitz unmittelbar nur im Verstande. Die Phänomena aber, als Objecte der sinnlichen Anschauungen, gehören der Sinnlichkeit an. So wie also Verstand, und Sinnlichkeit ungleichartige Vermögen sind; so sind auch die Kategorien mit den Phänomenen ungleichartig, und in diesen gar nicht enthalten. Es fragt sich also billig, wie reine Verstandesbegriffe auf Phänomene angewandt werden können?

§. 93.

Daß die Kategorien nicht unmittelbar auf die Phänomena angewandt werden können, erhellet aus dem Gesagten (92) von selbst. Es muß also ein Drittes geben, was einerseits mit den Kategorien, und andererseits mit den Erscheinungen gleichartig ist, und die Anwendung der ersten auf die letzten vermittelt. Diese, die Subsumtion der Phänomene unter die Kategorien ver-

mit.

mittelnde Vorstellung muß 1) rein a priori 2) einerseits intellectuell, andererseits sinnlich seyn, weil Sie sonst mit den Kategorien, und Phänomenen nicht gleichartig wäre. Sie heisset das transcendentale Schema, welcher Ausdruck aber erst weiter unten ganz verständlich gemacht werden kann.

§ 94.

Ein solches Schema ist die transcendentale Zeitbestimmung. Denn die Vorstellung der Zeit ist a) mit den Kategorien gleichartig, so fern beyde a priori sind. Sie ist aber auch mit den Erscheinungen gleichartig, weil Sie die Generalform der Anschauungen, und mithin in jeder Erscheinung enthalten ist. b) Die Verknüpfung des Mannigfaltigen in unseren sinnlichen Anschauungen geschiehet nur durch die productive Einbildungskraft vermittelst einer Zeitbestimmung, welcher Verknüpfung durch die Kategorien Einheit gegeben wird. Also ist eben diese transcendentale Zeitbestimmung das Schema der Kategorien.

§ 95.

Bestimmet man das Mannigfaltige der Zeit durch die Kategorien; so erhalten eben dadurch die Kategorien eine versinnlichte Bedeutung (significatum sensualem), und die Begriffe, welche diese versinnlichte Bedeutung enthalten, heissen die Schemate der Kategorien. Das Verfahren des Verstandes aber mit

den

den Schematen, heisset Schematism des reinen Verstandes. *

§ 96.

Die Nothwendigkeit, die Kategorien auf die Zeit zu beziehen, und Sie dadurch zu versinnlichen, erhellet auch schon daraus, weil, wenn man die Zeitvorstellung wegnimmt, alle Bedeutung der Kategorien selbst wegfällt, und man sich durch kein Beyspiel faßlich machen kann,

---

* Schema (σχημα) heißt nach der Etymologie ein Bild, d. i. sinliche Darstellung eines individuellen Etwas. So verzeichnet sich der Geometer Schemate von Aeckern ꝛc. Aber hier sind Schemate des r. Verstandes nicht Bilder, sondern Formen der Erkennbarkeit überhaupt. Die Form aller Anschauungen nämlich ist die Zeit: die Formen des Denkbaren sind die Kategorien. Da nun das reelle Erkenntniß nur aus der Verbindung des Begriffes mit der Anschauung hervorgehet; folglich die Erkennbarkeit in der Anschaubarkeit mit Denkbarkeit verbunden bestehet; so müssen auch die Formen des Denkens (Kategorien) verbunden mit der Generalform der Anschauungen (Zeit) die Formen der Erkennbarkeit abgeben. Alles, was individueller Gegenstand, und so nach als Bild eines Begriffes erkennbar seyn will, muß unter diesen Schematen stehen, und so nach sind die Schemate der Begriffe nicht Bilder der selben, sondern nur Vorstellungen von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriffe allererst sein Bild zu verschaffen. Kritik r. V. S. 179.

kann, was denn eigentlich für ein Ding unter der gleichen Begriffen gemeinet sey. Z. B. Den Begriff der Größe überhaupt kann Niemand anders erklären, als etwa so, daß Sie die Bestimmung eines Dinges sey, dadurch gedacht wird, wie vielmal die Einheit zur Erzeugung des selben mit sich selbst verknüpfet werden müsse. Allein dieses Wie vielmal gründet sich auf successive Wiederhohlung der Einheit, mithin auf die Zeitvorstellung, und auf die Synthesis des Gleichartigen in der selben. Das Nämliche gilt von den übrigen Kategorien, wie aus der Kritik der r. V. S. 300 deutlich erhellet.

§ 97.

Die Tafel der Schemate läßt sich vollständig verzeichnen. Denn da die Schemate Nichts anders sind, als selbst die auf die Zeit bezogenen, und versinnlichten Kategorien; so muß ihre Tafel mit der Tafel der Kategorien parallel laufen, und kann mithin, da die letztere vollständig oben verzeichnet worden ist, selbst auch vollständig verzeichnet werden. Sie ist folgende.

---

§ 98.

§ 98.

Tafel der Schemate.

I) Schema der Quantität. Quantität in der Zeit — Zeitreihe — Zahl.

II) Schema der Qualität. Qualität in der Zeit — Zeitinhalt — Grad.

- a) der Realität: Seyn in der Zeit.
- b) der Negation: Nichtseyn in der Zeit.
- c) der Limitation: Seyn in der Zeit, durch Nichtseyn eingeschränkt.

III) Schema der Relation: Relation in der Zeit — Zeitordnung.

- a) der Substantialität — Beharrlichkeit.
- b) der Caussalität: bestimmte Succession.
- c) der Gemeinschaft: bestimmtes Zugleichseyn.

IV) Schema der Modalität: Modalität in der Zeit — Zeitinbegriff.

- a) der Möglichkeit: Seyn zu irgend einer Zeit.
- b) der Würklichkeit: Seyn in einer bestimmten Zeit.
- c) der Nothwendigkeit: Seyn zu aller Zeit.

§ 99.

Um diese Tafel der Schemate zu verstehen, bemerke man folgendes. A) das Schema der Kategorie Quantität ist die Zahl, heißt, der Begriff, den man erhält,

wenn man die Zeit durch die Kategorien der Quantität bestimmt, ist der Begriff der Zahl: denn die Zeit durch die Kategorie Quantität bestimmen, heißt, Sie als dadurch erzeugbar denken, daß man einen Zeittheil zu dem andern hinzuthut, wodurch dann eine Zeitreihe bewürkt wird, die unendlich ist. Um eine endliche Zeitgröße zu erhalten, muß jene Synthesis der Zeittheilen vollendet werden, dadurch entspringt aber der Begriff der Zahl: denn die Zahl ist eine in der Zeit vollendete Synthesis homogener Einheiten. Also ist die Zahl das Schema der Kategorie Quantität. Und zwar das einzige, denn um die Zahl zu erzeugen, muß die Zeit selbst durch die 3 subaltern Kategorien der Quantität bestimmt werden; Sie kann also nicht wieder durch eine jede ins besondere bestimmt werden, welches auch schon daraus erhellet, weil die Zeit sich durch das Prädicat der quantitativen Einheit allein eben so wenig bestimmen läßt, als durch das Prädicat der quantitativen Vielheit allein. Jenes nicht, weil die Vielheit ein wesentliches Merkmal der Zeit ist: bestimme ich Sie aber durch das Prädicat der quantitativen Vielheit allein; so erhalte ich gar keine bestimmte Zeitgröße. Um diese zu erhalten, muß die Zeit durch die Kategorien Vielheit, und Einheit zugleich, d. i. durch die Kategorie Allheit bestimmt werden, wodurch denn eben die Zahl erzeugt wird. Reinhold's Versuch einer neuen Theorie ꝛc. S. 467.

§ 100.

B) Das Schema der Kategorie Qualität ist der Begriff des Grades. Denn wird die Zeit durch die Kate-

Kategorien der Qualität bestimmt, so entspringt vorerst der Begriff der realen, d. i. mit Etwas erfüllten Zeit. Die Zeit aber heißt erfüllte Zeit, (tempus repletum) wenn in ihr Etwas ist, das einer Empfindung in uns correspondiret. Nun aber hat jede Empfindung einen Grad, d. i. Sie kann nur als eine intensive Quantität wahrgenommen werden. Denn a) hat jede Empfindung eine Quantität, indem Sie stärker, oder schwächer seyn kann, also einer Vermehrung, und Verminderung fähig ist. Aber diese Quantität ist b) keine extensive, d. i. solche, die durch die Zahl, oder durch successive Addition der Theilen erzeugbar ist, indem 1) es lächerlich ist, die Empfindung aus $\frac{1}{4} + \frac{3}{4}$ zusammensetzen zu wollen 2) wenn wir setzen, Sie habe eine extensive Größe, und existire folglich in zwey Theilen der Zeit; sie dann entweder zweymahl, oder in keinem Moment der Zeit ganz existiren müßte, was wieder ungereimt ist. Die Empfindung hat also nur eine intensive d. i. solche Größe, die als Einheit vorgestellt wird, so daß die Theile nur dadurch möglich werden, daß wir jene Einheit wachsen, oder abnehmen lassen, wo folglich die Vorstellung der Theilen nicht möglich ist, wenn nicht die Vorstellung des Ganzen vorhergehet. Die intensive Größe heisset auch Grad, jede Empfindung hat also einen Grad, Mithin kann auch die Realität in der Zeit nur durch den Begriff des Grades vorgestellt werden, und weil der Begriff des Grades nur aus der Beschränkung der Realität durch Negation hervorgehet, so erhellet, daß das Sche-

ma der Qualität, und zwar nur das Einzige derselben der Begriff des Grades sey.

§ 101.

C) Beziehet man die Kategorie Substanz auf die Zeit, so entspringt der Begriff dessen, was in der Zeit beharret d. i zu aller Zeit ist, denn Substanz als bloße Denkform betrachtet, ist der Begriff eines Etwas, das nur als Subject von gewissen Bestimmungen existiret, das ein für sich bestehen (Subsistenz) hat, da die Prädicate nur ein Bestehen in dem Subjecte (inhärenz) haben, und als solche Accidenzen genannt werden. Substanz in der Zeit ist also das, was in der Zeit für sich bestehet, was aber in der Zeit für sich bestehet, ist in der Zeit beharrlich d. i. immer gegenwärtig, die Beharrlichkeit ist also das Schema der Substanz; und Accidens in der Zeit ist das, was in der Zeit nicht für sich bestehet, vielmehr gegenwärtig, und abwesend in ihr seyn kann. Also ist der Wechsel das Schema des Accidens.

Eben so ist das Scheme der Caussalität die bestimmte Succession: denn der Begriff der Caussalität, als bloße Kategorie gedacht, bezeichnet das Verhältniß des Subjectes zum Prädicate, nach welchem auf das unter einer Bedingung gesetztseyn des Subjectes auch das Prädicat gesetzt wird, so wie die Würkung durch die Ursache gesetzt wird. Demzufolge ist Ursache in der Zeit das jenige in der Zeit, worauf, wenn es gesetzt ist, ein anderes Etwas, als Folge nothwendig gesetzt wird.

Diese

Diese bestimmte Aufeinanderfolge also, nach welchem ein Etwas in der Zeit = A nothwendig als das folgende, und ein anderes Etwas in der Zeit = B nothwendig nur als das vorhergehende gedacht werden kann, heißt das Schema der **Ursache und Würkung.**

Endlich ist das Schema der **Gemeinschaft** die **bestimmte Simultaneität**: denn das Schema der Kategorie **Gemeinschaft** entspringt eben so aus der Verbindung des Schema der **Substantialität** mit dem Schema der **Caussalität**, wie die Kategorie der **Communion** aus der Verbindung der Kategorien **Substanz** und **Ursache** entspringt. Man erwäge nur um dieß einzusehen, die Form des **disjunctiven Urtheils**, — das **bestimmte Zugleichseyn** ist aber ein solches Daseyn mehrerer Substanzen in der nämlichen Zeit, kraft dessen die Eine Substanz = A den Grund enthält von gewissen Bestimmungen in der Anderen = B, und umgekehrt B den Grund enthält von gewissen Bestimmungen in A. dadurch allein ist's erkennbar, daß mehrere reellen Objecte untereinander in **Gemeinschaft** stehen. **Reinhold** l. c. S. 471. seq.

§ 102.

D) Betrachtet man die Kategorie der **Möglichkeit** bloß logisch d. i. bloß als **Denkform**; so bezeichnet Sie die bloße **Denkbarkeit** eines Begriffes. Bezogen aber auf die **Zeit** ist Sie der Begriff dessen, **was in der Zeit möglich** ist. Was aber in der Zeit möglich seyn soll, muß als Etwas in der Zeit **Anschaubares denkbar** seyn, mithin muß es in irgend einer Zeit seyn. Das Seyn

also in irgend einer Zeit ist das Schema der Kategorie Möglichkeit — das Nichtseyn aber zu irgend einer Zeit ist das Schema der Unmöglichkeit.

Eben so ist der Begriff der Existenz bloß logisch d. i. bloß als Denkform genommen, der Begriff dessen, was gedacht wird. Bezogen aber auf die Zeit ist er der Begriff dessen, was als in der Zeit sich befindend gedacht wird. Mithin ist das Seyn in einer bestimmten Zeit das Schema der Kategorie der Würklichkeit, oder der Existenz. Das Nichtseyn aber in einer bestimmten Zeit das Schema der Nichtexistenz.

Endlich ist das Seyn zu aller Zeit das Schema der Kategorie der Nothwendigkeit: denn so wie die Kategorie der Nothwendigkeit entspringt aus der Verbindung der Kategorie der Möglichkeit mit der der Würklichkeit (denn nothwendig im Daseyn ist das, welches, weil es möglich ist, auch würklich ist): eben so entspringt das Schema der Nothwendigkeit aus der Verbindung der Schematen der Möglichkeit und Wirklichkeit. Also ist das durch das Seyn zu irgend einer Zeit bestimmte Seyn in einer bestimmten Zeit, d. i. das Seyn zu aller Zeit das Schema der Kategorie der Nothwendigkeit.

Anmerkung.

Aus dem Gesagten erhellet, daß das Schema einer jeden Kategorie eine Zeitbestimmung enthalte, und vorstellig mache; nämlich a) das Schema der Quantität die Erzeugung der Zeit selbst (zeitreihe)

in

in der successiven Apprehension eines Gegenstandes (Synthesis temporis) b) Das Schema der Qualität die Erfüllung der Zeit, (oder Zeitinhalt) c) das Schema der Relation das Verhältniß der Wahrnehmungen unter einander zu aller Zeit (d. i. nach einer Regel der Zeitbestimmung) mithin die Zeitordnung, endlich d) das Schema der Modalität und ihrer Kategorien die Zeit selbst, als das Correlatum der Bestimmung eines Gegenstandes, ob, und wie er zur Zeit gehöre, d. i. den Zeitinbegriff in Ansehung aller möglichen Gegenstände.

---

§ 103.

Die Schemate sind materiale reine Verstandesbegriffe, mithin enger, als die bloßen Kategorien. Aber die Kategorien, ohne Schemate, sind nur Functionen des Verstandes zu Begriffen, stellen aber keinen Gegenstand vor. Kritik r. V. S. 186 — 187. Coll. S. 300. Ferner sind die Schemate, da Sie Erkenntnißformen sind, eben dardurch die allgemeinsten, und nothwendigsten Prädicate aller erkennbaren Dinge. Umgekehrt was nicht unter ihnen steht, ist für uns auch nicht erkennbar. z. B. übersinnliche Objecte — Dinge an sich ꝛc. durch die Schemate wird also die Gränze unseres gesammten Erkenntnißvermögens, seinem objectivrealen Gebrauche nach bestimmt, und somit sind Sie der Grenzstein zwischen dem Gebiethe der Wahrheit, und des Irrthums.

Wir schreiten nun zum 2ten Hauptstücke der transcendentalen Doctrin der Urtheilskraft, nämlich zu den Grundsätzen des reinen Verstandes.

B) Grundsätze des reinen Verstandes.

§ 104.

Löset man die Schemate in Sätze auf; so entspringen synthetische Sätze a priori, welche allgemein bestimmen, was von einem jeden erkennbaren Objecte nothwendig gelte, und sonach mit Recht Grundsätze des reinen Verstandes (als 2ten Elementes im Begriffe des Erkenntnißvermögens) genannt werden: Grundsätze zwar, weil Sie nicht in höheren Erkenntnissen gegründet sind, vielmehr die Gründe anderer Urtheile enthalten. Ob Sie aber gleich keines objectiven Beweises fähig sind; so müssen Sie doch aus den subjectiven Quellen der Möglichkeit eines Erkenntnißes des Gegenstandes überhaupt abgeleitet, oder was einerley ist, als Urtheile dargestellet werden, welche die Möglichkeit der Erfahrung selbst begründen. Denn aus der transcendentalen Deduction der Kategorien erhellet, daß jedes uns Menschen mögliches Erkenntniß nur ein Erfahrungserkenntniß sey, und mithin jedes synthetische Urtheil a priori nur in so fern objective Realität haben könne, in wie fern es die Möglichkeit der Erfahrung selbst begründet.

§ 105.

Die Tafel der a priori synthetischen Grundsätze des Verstandes ist nach der Tafel der Schemate, als mit welcher Sie ganz parallel laufen muß, folgende. Erstens. Grundsatz der Quantität: Alle Erscheinungen sind der Anschauung nach extensive Größen: d. i.

solche

solche Größen, bey denen die Vorstellung des Ganzen nur durch die Vorstellung der Theile möglich ist, wo folglich die Vorstellung der Theile der Vorstellung des Ganzen vorhergehet, und folglich das Ganze durch den Begriff der Zahl (Schema der Quantität) bestimmet ist. Beweis. Alle Erscheinungen als Gegenstände der empirischen Anschauung, stehen unter den Formen der Sinnlichkeit, Zeit und Raum zugleich, wenn es Erscheinungen des äußeren, und der Zeit allein, wenn es Erscheinungen des inneren Sinnes sind. Sie enthalten also ein Mannigfaltiges, so wie Raum und Zeit selbst, das zusammengefaßt, und zur Einheit verbunden werden muß, wenn die Vorstellung eines Objectes entspringen soll. Durch diese Zusammensetzung (Synthesis) des Mannigfaltigen aber, die in der Zeit vollendet werden muß, damit die Vorstellung eines Objectes entstehen könne, wird die Vorstellung einer bestimmten Zeit, und, wenn es ein durch den äußeren Sinn gegebenes Mannigfaltige ist, eines bestimmten Raumes erzeuget. Was also von bestimmten Zeiten, und bestimmten Räumen gilt, gilt von den Erscheinungen selbst. Nun ist jede bestimmte Zeit, und jeder bestimmte Raum eine extensive Größe. Denn ich kann mir keine Linie, (das Nämliche gilt von den Flächen und Körpern) so klein Sie auch sey, vorstellen, ohne Sie in Gedanken zu ziehen, d. i. von einem Puncte alle Theile nach und nach zu erzeugen, und dadurch allererst die Linie zu verzeichnen. Eben so ist es mit jeder, auch noch so kleinen Zeit bewandt. Ich denke mir darin nur den successiven Fortgang von einem Augen-

blicke zum andern, wodurch die bestimmte Zeitgröße selbst allererst erzeugt wird. Bey bestimmten Zeiten und Räumen also wird die Vorstellung des Ganzen nur durch die Vorstellung der Theile möglich; Sie sind demnach extensive Größen; und sonach sind auch die Erscheinungen ihrer Anschauung nach extensive Größen.

§ 106.

Auf diesem Grundsatze der Quantität beruhet die Anwendbarkeit der Mathematik auf Objecte der Erfahrung. Denn diese sind für uns Nichts, als bloße Erscheinungen, mithin extensive Größen. Mithin kommen ihnen alle Prädicate, welche die Mathesis von den extensiven Größen (Zeit und Raum) aufstellet, in ihrer ganzen Präcision zu, und die Ausflüchte, als wenn Objecte der Sinne nicht den Regeln der Construction im Raume gemäß seyn könnten, (weil, wie man denkt, der Raum des Geometers ein bloßes Geschöpf der Einbildung ist,) fallen von selbst weg. Kritik r. V. S. 206.

§ 107.

Zweytens, Grundsatz der Qualität: Alle Erscheinungen sind der Empfindung nach intensive Größen d. i. solche, bey denen die Vorstellung der Theile nur möglich ist durch die Vorstellung des Ganzen. Beweis. Jedes Phänomen, als erkennbarer Gegenstand, stehet unter den Schematen, weil diese die Formen der Erkennbarkeit überhaupt sind. Das Schema der Qualität ist aber der Begriff des Grades d. i. der

intensiven Quantität: also hat jedes Phänomen eine intensive Größe. In Ansehung der Form seiner Anschauung aber kommt ihm das Prädicat der extensiven Größe zu (106): also muß ihm die intensive Quantität in Ansehung der Materie d. i. des Realen in ihm d. i. dessen, was der Empfindung in uns als würkende Ursache correspondiret, zukommen. Cf. § 100. —

§ 108.

Die jenige Eigenschaft der Größen, nach welcher an ihnen kein Theil der möglich-Kleinste (kein Theil einfach) ist, vielmehr die Theile so zusammenhängend sind, daß das Ende des ersten sogleich wieder der Anfang des zweyten, und das Ende des zweyten der Anfang des dritten, und überhaupt das Ende des zunächst vorhergehenden sogleich der Anfang des nächstfolgenden ist, heißt in dem Sinne der Mathematik Stätigkeit (Continuität) der selben. In diesem Verstande sind Raum und Zeit Quanta continua, weil kein Theil der selben gegeben werden kann, ohne ihn zwischen Grenzen einzuschließen; mithin nur so, daß dieser Theil selbst wieder ein Raum, oder eine Zeit ist. Folglich sind auch alle Phänomene continuirliche Quanta, sowohl ihrem formalen, als materialen Theile, d. h. sowohl ihrer Anschauung nach (als extensive) als auch in Rücksicht des Realen an ihnen, das der Empfindung in uns correspondiret, (als intensive Größen), weil in Rücksicht der Form ihrer Anschauung (Raum und Zeit) von ihnen alles, was von dieser gilt, gelten muß, sonach auch die Continuität; und das Reale in ihnen eine intensive

Größe hat; dieser aber, weil Sie durch unendlich viele Zwischengrade bis zum völligen Verschwinden stätig abnehmen kann, das Prädicat der Continuität zukommt; so muß das nämliche Prädicat auch von den Erscheinungen der bloßen Wahrnehmung (Empfindung, und mithin Realität) nach gelten. Dieser Stätigkeit zu Folge gibt es in den Erscheinungen selbst keinen Absprung — Non datur saltus: das heißt: Man kann nicht vom ersten Theile so gleich zum letzten fortschreiten, und die Zwischentheile (intermedia) übergehen, um die Genesis der Erscheinungen verständlich zu machen; sondern muß sie ganz continuirlich entspringen lassen. — Ferner sind alle Erscheinungen, weil sie Quanta continua sind, ins Unendliche (in indefinitum) theilbar; folglich nicht aus Monaden zusammengesetzt, woraus man sonst die Körper entstehen ließ, da man sie nicht für Phänomene, sondern für Dinge an sich nahm. Auch gibt es keine Lücke in der Phänomenenwelt. „Non datur hiatus" d. h. Es ist keine Wahrnehmung, mithin auch keine Erfahrung möglich, die einen gänzlichen Mangel alles Realen in der Erscheinung bewiese. Denn da wäre kein Grad des Einflusses auf unsere Sinne da, mithin gar keine Wahrnehmung möglich. *

§ 109.

---

* Auf den Einwurf: die Körper, als Erscheinungen des äußeren Sinnes sind discrete Größen; also ist es falsch, daß allen Erscheinungen das Prädicat der Continuität zukomme: antwortet die Kritik der r. V. S. 212.

§ 109.

Diese beyden Grundsätze der Quantität und Qualität betreffen bloß die extensive, und intensive Größe der Erscheinungen, und heissen in so fern mathematisch, als sie die Mathematik auf Gegenstände der Erfahrung anzuwenden berechtigen. Sie sind synthetisch a priori, weil sie mit dem Begriffe der Erscheinungen das Prädicat der Quantität, das ein reiner Verstandesbegriff ist, und als solcher in dem Begriffe der Phänomene, als Gegenständen der Sinnlichkeit, oder als unbestimmten Gegenständen der empirischen Anschauung nicht enthalten gedacht wird, verknüpfen, und zwar mit Nothwendigkeit, folglich a priori. Diese Synthesis aber ward lediglich dadurch zu Stande gebracht, daß wir diesen reinen Verstandesbegriff in dem Grundsatze der Quantität auf Raum und Zeit zugleich bezogen, und ihn nachher den Erscheinungen, wovon Raum und Zeit Prädicate sind, beylegten: In dem Princip der Qualität aber nur auf die Empfindung, welche von dem Realen in der Erscheinung gewürket wird, und das jenige ausmacht, was man Zeitinhalt nennt. Folglich ging in beyden Principien die Synthesis a priori nach dem Gesetze vor sich, daß das jenige, was den nothwendigen Bedingungen der Erscheinungen zukommt, den Erscheinungen selbst nothwendig zukommen müsse. Nach eben diesem Grundsatze wird die Synthesis a priori verständlich, welche in den Principien der Kategorie der Relation angetroffen wird. Diese unterscheiden sich von den beyden angeführten darin, daß sie auf die Bestimmung der Phä-

nomene, ihrem Daseyn nach, gehen, und die nothwendige Verknüpfung, in welcher das Daseyn des einen mit dem Daseyn des Andern stehet, aussagen, da die Principien der Quantität, und Qualität lediglich nur auf die Erscheinungen, ihrer bloßen Möglichkeit nach, Beziehung haben. (Cf. Kritik r. B. S. 221) Der allgemeine Grundsatz der Relationsprincipien ist „daß alle Erscheinungen ihrem Daseyn nach, unter Regeln stehen, die ihr Verhältniß unter einander in einer Zeit bestimmen, oder daß Alles, was in der Zeit wahrgenommen wird, (alle empirische Zeitbestimmung) unter den Regeln der allgemeinen Zeitbestimmung stehen müsse. So viel Zeitverhältnisse, das ist, so viele Arten, in der Zeit zu existiren, es also gibt, so viele Regeln der allgemeinen Zeitbestimmung, worunter alle empirische Zeitbestimmungen stehen müssen, muß es auch geben. Nun gibt es überhaupt nur drey Zeitverhältnisse, oder nur drey Modi der Zeit, nämlich 1) das Zeitverhältniß der Beharrlichkeit — in so fern Etwas zu aller Zeit: 2) der Folge, in so fern Etwas zu verschiedenen Zeiten, 3) des Zugleichseyns, in so fern es zu einerlei Zeit existiret. Dem zu Folge gibt es auch drey Principien, nach denen das Daseyn der Erscheinungen, und ihr Verhältniß unter einander in der Zeit bestimmt wird. Durch sie werden die Kategorien der Relation, nämlich 1) Substanz 2) Caussalität 3) Communion auf empirische Anschauungen bezogen, und durch dieses Beziehen wird in die Verknüpfung der Wahrnehmungen, in Ansehung des Daseyns der Gegenstände, der Charakter der Nothwendigkeit gebracht, und somit die Erfahrung (als eine

ob-

objective Synthesis der Wahrnehmungen) möglich. Diese 3 Principien sind I) der Grundsatz der Beharrlichkeit: In jeder Erscheinung ist Etwas Beharrliches, als Substanz, und Etwas Wechselndes, als Accidens. II) der Grundsatz der Caussalität: Alles, was geschiehet (jedes Phänomen), hat eine Ursache. III. der Grundsatz der Gemeinschaft „Alle Erscheinungen, so fern Sie als zugleich existirend wahrgenommen werden, stehen unter einander im Verhältnisse der Wechselwürkung. Diese 3 Grundsätze nennt Kant Analogien der Erfahrung, so wie das Princip der Quantität Axiom der Anschauung (weil nach ihm verständlich wird, wie die Axiomen der Anschauung, dergleichen in der Mathesis vorkommen, möglich, und auf reale Objecte der Erfahrung anwendbar seyen), und das der Qualität Anticipation der Wahrnehmung (weil es die Qualität der Materie (daß Sie einen Grad habe), schon vor aller Erfahrung bestimmt, und so nach der Erfahrung vorgreift d. i. die Wahrnehmung anticipiret). Warum Er aber die Principien der Relation Analogien der Erfahrung nenne? läßt sich nur dann erst einsehen, wenn wir erklärt haben, was Analogie überhaupt, und Analogie der Erfahrung ins besondere sey?

§. 110.

Analogie überhaupt ist die Einerleiheit zweyer Verhältnisse (Kritik r. V. S. 222). Ein Verhältniß aber ist die Bestimmung zweyer Vorstellungen durch einander; und je nachdem diese beyden Vorstellungen

ent-

entweder Quantität's, oder Qualitäts-Vorstellungen sind; so ist auch das Verhältniß entweder ein quantitatives (mathematisches), oder qualitatives (philosophisches). Also sind auch die Analogien entweder quantitative (mathematische), oder qualitative (philosophische), jene wieder entweder arithmetische, oder geometrische; beyde sind constitutiv d. i. solche, aus deren 3 Gliedern man allzeit den wahren Werth des 4ten finden kann nach der bekannten Regel bey arithmetischen „ ziehet von der Summe der mittleren Glieder das erste Glied ab; so habt ihr das 4te, und bey geometrischen: multipliciret das 3te Glied mit dem 2ten, und dividiret das Factum durch das Erste: so habt ihr das vierte: der Grund hievon liegt darin, weil bey mathematischen Analogien die Glieder gleichartig sind, sonach das 4te aus dem gegebenen 3ten eben so erzeugt werden kann, wie das 2te aus dem Ersten; wie z. B. wenn ich sage: 4 Ellen Tuches verhalten sich zu 16 Ellen des nämlichen Tuches, wie 20 Thaler zu x Thalern: so erhellet, daß, so wie das Consequens des ersten Verhältnisses, nämlich 16 Ellen Tuches aus dem Antecedens 4 Ellen dadurch erzeugt wird, daß ich 4 Ellen mit 4 multiplicire, eben so der Thaler Werth x für 16 Ellen Tuch (das Consequens des zweyten Verhältnisses) aus dem Antecedens 20 Thaler dadurch ergänzt werde, daß man 20 Thaler mit 4 multipliciret. Eben so verhält sichs bey arithmetischen Analogien, z. B. um wie viel 6 größer ist, als 2, um eben so viel ist 12 größer als 8. — Dagegen bedeuten in der Philosophie die Analogien

etwas

etwas sehr verschiedenes von dem jenigen, was Sie in der Mathematik vorstellen. Die philosophischen Analogien nämlich, oder die qualitativen bestehen in der Gleichheit zweener qualitativen d. i. Beschaffenheitsverhältnissen, wo ich dann aus drey gegebenen Gliedern nur das Verhältniß zu einem vierten, nicht aber dieses vierte Glied selbst erkennen, und a priori geben kann, wohl aber eine Regel habe, es in der Erfahrung zu suchen, und ein Merkmal, es in der selben aufzufinden. So z. B. wenn ich sage: so wie sich der bequem eingerichtete Bau des Menschen verhält zur Vernunft des Menschen: eben so verhält sich der gleichfalls bequem eingerichtete Bau des Bibers zu Etwas = x im Biber, das den Biber geschickt macht, seinen Bau aufzuführen: so habe ich nach der qualitativen Analogie geschlossen. Hier ist es nun schlechterdings unmöglich, aus den 3 Vordergliedern das 4te zu bestimmen, weil hier nicht das Consequens aus dem Antecedens erzeugbar ist, wie von selbst erhellet; sondern ich kann nur das Verhältniß des 3ten Gliedes zum 4ten aus dem Verhältnisse erkennen, welches das erste Glied zum zweyten hat, nämlich daß Etwas = x im Biber sey, welches eben so die würkende Ursache von dem Baue des Bibers enthalten müsse, so wie die Vernunft im Menschen vom Hause des selben den Grund enthält. Daher denn jenes x auch schon längst nicht Vernunft, sondern nur ein vernunftähnliches Vermögen (Analogon Rationis) in der philosophischen Sprache genannt worden ist. Weil ich nun so eine Regel erhalte, das vierte Glied in der Erfahrung zu suchen;

so

so werden dergleichen philosophischen Analogien mit Recht bloß regulative genannt, um Sie von den constitutiven zu unterscheiden.

§ 111.

Die Qualitäten, weil durch Sie die Art und Weise bezeichnet wird, wie das Mannigfaltige an einem Dinge zur Einheit verbunden ist, werden durch Begriffe gedacht. Zwey Begriffe aber können durch einander entweder bloß logisch, oder metaphysisch bestimmt werden. Dort wird von den Objecten selbst abgesehen, auf die Sie als Merkmale passen, und bloß nach den Gesetzen des Denkens, welche die Logik liefert, gedacht, ob zwey Begriffe einerley oder verschieden, (Verhältniß der Vergleichung) zusammenstimmend, oder unverträglich seyen. Die Criterien zur Beurtheilung des letzteren Verhältnisses (der Verknüpfung) liegen im Grundsatze des Widerspruches, des Grundes, und der Ausschließung eines dritten. Hier aber werden die realen Objecte der Begriffe nach den metaphysischen Begriffen der Erkennbarkeit überhaupt durch einander bestimmt. Dergleichen metaphysichen Verhältnisse sind nun a) die Verhältnisse der Erfahrung, b) die Verhältnisse des empirischen Denkens. Dort wird das Verhältniß der Gegenstände unter einander bestimmt, in wie fern Sie sind, d. h. als Objecte der Erfahrung existiren: hier aber das Verhältniß der selben zu unserem Erkenntnißvermögen selbst. Die Verhältnisse der Erfahrung sind 1)

das Verhältniß der Substanz zum Accidens, 2) das Verhältniß der Ursache zur Würkung, 3) das Verhältniß der Wechselwürkung. Nach dem ersten Verhältnisse werden die Objecte unserer Begriffe so durch einander bestimmt gedacht, daß das Eine als die Substanz, das andere aber als Accidens gilt (z. B. das Glas ist zerbrechlich d. h. die jenige Substanz, welche ihrer wesentlichen Accidenzen wegen jetzt den Namen Glas führet, hat unter anderen auch die veränderliche Bestimmung, (Accidens) daß es verbrochen werden kann;) Nach dem 2ten so, daß das Eine als Ursache, das andere als Würkung existiret (z. B. die verschiedene Brechung und Reflexion der Sonnenstralen in den Wassertröpfchen bewürkt den Regenbogen). Endlich nach dem 3ten so, daß, mit welcher Kraft das eine Object auf das andere einwürkt, von diesem auch auf das erste zurück gewürkt werde. — Eben so sind die Verhältnisse des empirischen Denkens a) das Verhältniß der Möglichkeit b) der Würklichkeit c) der Nothwendigkeit. Nach dem ersten Verhältnisse wird das Object unserer Begriffe im Verhältnisse zu unserem Erkenntnißvermögen als ein solches gedacht, das einmal in der Erfahrung zu irgend einer Zeit vorkommen kann (z. B. es kann noch einmahl näher zum Nord- und Südpole vorgedrungen werden); nach dem 2ten als ein solches, das schon in der Erfahrung vorgekommen ist, oder noch immer darin vorkommt. (z. B. Herschel endeckte den Planeten Uranus); nach dem 3ten endlich als ein solches, das mit der Erfahrung unzertrennlich verbunden ist. Z. B.

jede Insel im Südmeere, die wir kennen, muß einen Entdecker gehabt haben. — Die Identität zweyer logischen Verhältnisse kann nun eine logische, zweyer metaphysischen Verhältnisse aber eine metaphysische Analogie genannt werden. Z. B. Geschmack und Verstand verhalten sich zu einander, wie Gefühl und Erkenntniß, dieß ist eine bloß logische: dagegen diese „Was der Geschmack für die Schönheit ist, das ist der Verstand für die Vollkommenheit" eine metaphysische Analogie. Mellin encyclop. Wörterbuch u. s. w. im Artikel Analogie.

§ 112.

Die Grundsätze der Relation nennt nun Kant Analogien der Erfahrung, d. h. Sie sind Regeln, nach denen alle Gegenstände der Erfahrung in solchen Verhältnissen unter einander gedacht werden müssen, die mit den metaphysischen Verhältnissen der Erfahrung (111) identisch sind, z. B. In allen Erscheinungen, oder Gegenständen der Erfahrung sind Beschaffenheiten, die sich zu einander verhalten, wie die Substanz zum Accidens; oder es ist in jeder Erscheinung Etwas, was beharret, und Etwas, was wechselt. Um diese Analogien der Erfahrung zu deduciren, beweiset Kant vorerst den Grundsatz „daß es gar keine Gegenstände der Erfahrung geben könne, wenn man nicht eine nothwendige Verknüpfung der Wahrnehmungen unter einander nach den Verhältnissen der Erfahrung annimmt" oder „daß die Erfahrung nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen mög-

möglich sey." Der Nervus seines Beweises ist folgender. Die Erfahrung ist das Erkenntniß der Objecte durch Wahrnehmungen, d. i. ein Erkenntniß, das durch Wahrnehmungen ein Object bestimmt. In ihr soll also das Verhältniß im Daseyn des Mannigfaltigen, nicht wie es in der Zeit zusammengestellet wird, sondern wie es objectiv in der Zeit ist, vorgestellet werden. Die Zeit selbst aber kann nicht wahrgenommen werden; mithin kann die Bestimmung der Existenz der Objecte in der Zeit nur durch ihre Verbindung in der Zeit überhaupt, mithin nur durch a priori verknüpfende Begriffe geschehen. Diese führen aber jederzeit Nothwendigkeit bey sich; also ist Erfahrung nur durch die Vorstellung der nothwendigen Verknüpfungen der Wahrnehmungen möglich.

§ 113.

Es gibt aber 3 modi der Zeit, 1) Beharrlichkeit 2) Folge 3) Zugleichseyn (109). Also giebt es auch nur drey Bestimmungen der Objecte in der Zeit durch einander I) Das eine Object wird als zu jeder Zeit vorhanden erkannt, (als Substanz), und das Andere als nur zu einer gewissen Zeit existirend (als Accidens). II) Das eine Object verhält sich zum anderen wie Ursache zur Würkung, gehet also dem andern in der Zeit nothwendig vorher, und dieß andere folgt. III) Die Objecte werden als zu einer, und der selben Zeit existirend erkannt durch den Begriff der Wechselwürkung. Also gibt es auch nur drey Verhältnisse der Erfahrung, nach denen ein Gegenstand durch den andern im Daseyn

in

in der Zeit bestimmt d. i. eine Verknüpfung zwischen beyden erkannt werden kann 1) das Verhältniß der Subsantialität, oder der Beharrlichkeit 2) das Verhältniß der Causalität, oder der bestimmten Folge 3) das Verhältniß der Wechselwürkung, oder des bestimmten Zugleichseyns. Hieraus entstehen nun eben so viele Analogien der Erfahrung d. i. Regeln der Verknüpfung der Objecte der Erfahrung nach den 3 Verhältnissen der Erfahrung, nämlich I) Analogie der Substantialität „ in allen Erfahrungen ist Etwas, das sich zu einem andern Etwas verhält, wie die Substanz zum Accidens II) Analogie der Folge: in allen Erfahrungen ist Etwas, das sich zu einem andern Etwas verhält, wie Ursache zur Würkung. III) Analogie des Zugleichseyns: in allen Erfahrungen ist Etwas, was sich zu einem andern Etwas verhält, wie das Handelnde zum Leidenden d. i. beyde stehen im Verhältnisse der Wechselwürkung. Diese 3 Analogien sind bloß regulativ d. i. Sie dienen bloß als Regeln zum Suchen, und Finden des einen Gliedes des Verhältnisses der Objecte in der Zeit zum andern; stellen aber dieses eine Glied selbst nicht dar, wie bey mathematischen Analogien dieß der Fall ist. Z. B. ich kann nicht so fort daraus, daß ich ein Object der Erfahrung, das gegeben ist, zu einem Andern = x im Verhältnisse der Wirkung zur Ursache betrachte, dieß andere x als Ursache darstellen; vielmehr werde ich nur durch diese Analogie angewiesen, dieses x in der Reihe der Erfahrungsobjecte aufzusuchen. — Der Grund hievon ist, weil die Analogien der Erfahrung bloß das Daseyn, und das Verhältniß

niß der Gegenstände der Erfahrung unter einander in Ansehung dieses ihres Daseyns betreffen. Das Daseyn aber läßt sich nicht construiren d. i. in der Anschauung darstellen. Es läßt sich weder durch die Phantasie, noch in der Erfahrung selbst vor die Sinne bringen, wie Etwas nothwendig, oder zufällig, früher, oder später, immer, oder nur eine Zeitlang, zu der selben, oder verschiedener Zeit vorhanden ist, so wie sich die Größe der Ausdehnung, und der Grad der Empfindung darstellen läßt (Mellin in der oben angeführten Stelle). — Ferner haben diese Analogien bloß als Grundsätze des empirischen Verstandesgebrauches ihre alleinige Gültigkeit, und Bedeutung, indem Sie bloß unter der Bedingung der Zeit, als Schema, Sinn, und Gültigkeit haben; unter der Bedingung der Zeit aber stehen nur Erfahrungsobjecte, also — übersinnliche Objecte also z. B. Gott kann man nicht als Ursache der Welt nach der Analogie theoretisch erkennen. „Wie die Ursache zur Würkung, also Gott zur Welt" denn hier findet das Schema der Kategorie Ursache nicht statt, mithin verschwindet alle theoretisch reale Bedeutung dieses Begriffes selbst.

§ 114.

Ite Analogie der Erfahrung — Analogie der Substantialität, oder der Beharrlichkeit: in jeder Erscheinung ist Etwas, welches beharret, (Substanz), und Etwas, welches wechselt (Accidens). Beweis. Jede Erscheinung, innere sowohl, als äußere, ist in der Zeit. Denn die Zeit ist die beharrliche Form der menschlichen

An-

Anschauungen überhaupt. Folglich ist die Wahrnehmung einer jeden Erscheinung in der Zeit eine Wahrnehmung der durch die Erscheinung bestimmten Zeit. Die möglichen modi aber, die Zeit zu bestimmen, sind das Zugleich- und Nacheinanderseyn in der Zeit. (In der Zeit selbst ist zwar nichts zugleich, sondern alles nach einander; denn die Zeit ist fließend. Aber die Gegenstände der äußeren Anschauung können doch zugleich seyn). Folglich ist die Wahrnehmung eines jeden Phänomen's in der Zeit eine Wahrnehmung der, durch das Phänomen entweder nach dem modus des Zugleich, oder des Nacheinander bestimmten Zeit. Diese beyden modi der Zeitbestimmung aber sind nicht möglich, ohne die Voraussetzung der beharrlichen d. i. der jenigen Zeit, welche selbst nicht wechselt, sondern in der aller Wechsel geschiehet. Also schließt die Wahrnehmung eines jeden, die Zeit entweder nach dem modus des nacheinander, oder des zugleich bestimmenden Phänomen's die Wahrnehmung der Zeit überhaupt, als eines beharrlichen Substrat's alles Wechsels in der Zeit in sich. Nun ist aber die Zeit selbst nicht wahrnehmbar, denn Sie kann nicht auf uns einwürken, da Sie Nichts ist, als beharrliche Form des inneren Sinnes; mithin ist von ihr keine mit Empfindung begleitete Vorstellung d. i. keine Wahrnehmung möglich. Folglich muß in den Gegenständen der Wahrnehmung d. i. Erscheinungen das Substrat anzutreffen seyn, welches die beharrliche Zeit vorstellt, und an dem aller Wechsel wahrgenommen werden kann, mithin muß in jeder Erscheinung Etwas seyn, welches beharret. Das

Beharrliche aber in der Erscheinung, womit im Verhältniß alle Zeitverhältnisse der Erscheinungen allein bestimmt werden können, ist die Substanz in der Erscheinung, d. i. das Reale, welches als Substrat alles Wechsels immer das selbe bleibt; folglich ist in jeder Erscheinung Etwas beharrliches, als Substanz, und Etwas die Zeit bestimmendes, und als solches dem Wechsel unterworfenes d. i. als Accidens.

§ 115.

Dieser Grundsatz der Beharrlichkeit ist 1) a priori, wegen seiner absoluten Allgemeinheit, 2) synthetisch, weil im Subjectbegriffe des selben (der Erscheinung) nicht schon der Verstandesbegriff Substanz als Merkmal enthalten gedacht wird, 3) als a priori synthetischer Satz nur deßwegen gültig, weil ohne ihn nicht einmahl die Wahrnehmung der Erscheinungen, als Erfahrungsobjecten, mithin die Erfahrung selbst nicht möglich wäre. 4) diesen Grundsatz zu beweisen, ist vor Kant noch keinem Philosophen eingefallen, ob er gleich immer, als wahr, voraus gesetzt wurde. Der Grund, warum er nicht bewiesen worden, ist, weil er nicht dogmatisch (aus Begriffen,) sondern nur kritisch d. i. durch die Deduction der Möglichkeit der Erfahrung kann geführt werden. Kritik 227 - 228. 5) Folgerungssätze aus ihm sind: a) die Substanz in den Erscheinungen kann weder vermehrt, noch vermindert werden. b) aus Nichts kann nie Etwas, und Etwas nie zu Nichts werden. Gigni de Nihilo Nihil, in Nihilum nil posse reverti, lehrten schon die

Alten, wie Democrit (bey Diogenes dem Laerter in Vita Democriti lib. IX segm. 44), Zeno (Aristot. lib. de Zenone cap. I) und Lucrez (de rerum Natura lib. I v. 151). Jetzt trennt man bisweilen beyde Sätze aus Mißverstande, weil man sich vorstellt, daß Sie Dinge an sich angehen, und der Erste der Abhängigkeit der Welt von einer obersten Ursache, auch sogar ihrer Substanz nach entgegen seyn dürfte. Allein dieser Grundsatz gilt nur von den Erscheinungen im Felde der Erfahrung, deren Einheit niemals möglich seyn würde, wenn wir neue Dinge, selbst der Substanz nach, wollten entstehen lassen. Mithin ist jenes Besorgniß ungegründet. c) Entstehen, und Vergehen sind nicht Veränderungen dessen, was entstehet, und vergehet. Denn Veränderung ist eine Art zu existiren, welche auf eine andere Art zu existiren eben des selben Gegenstandes folgt. Daher ist alles, was sich verändert, bleibend, und nur sein Zustand wechselt. Also nur die Substanz wird verändert, und nur ihr Zustand wechselt. Folglich ist ein Entstehen, und Vergehen der Substanz selbst gar nicht wahrnehmbar.

§. 116.

IIte Analogie der Erfahrung. Grundsatz der Caussalität „Alles, was geschiehet, hat eine Ursache, oder, was das selbe ist, „Alle Erscheinungen stehen in Ansehung des Wechsels ihrer Accidenzen im Verhältnisse der Ursache zur Würkung". Beweis.

A) Vor-

A) **Vorerinnerung.** Das Entstehen (geschehen, oder anfangen zu seyn) und Vergehen (aufhören zu seyn) trifft nicht die Substanz selbst, sondern nur ihre Accidenzen (117). Folglich kann auch der Grundsatz der Caussalität nicht von der Substanz in der Erscheinung, sondern nur von ihren Accidenzen gültig seyn.

B) **Der Beweis selbst.** Ich nehme wahr, daß Etwas geschiehet, heißt, ich nehme wahr, daß Etwas zu seyn anfängt, was vorher nicht war, oder, was das Nämliche ist, daß ein Zustand der Substanz zu seyn anfange, dessen Gegentheil in der vorausgehenden Zeit war. Ich verknüpfe also eigentlich zwey entgegengesetzte Zustände in der Zeit. Diese Verknüpfung aber ist kein Werk des bloßen Sinnes, sondern hier das Product der synthesirenden Einbildungskraft. Die Einbildungskaft kann aber zwey Zustände auf zweyerlei Art verknüpfen, ertweder willkührlich, oder nothwendig. Dort ist die Verknüpfung bloß subjectiv, hier aber objectiv d. i. Sie wird hier nicht blos als in meinem Gemüthe, sondern auch als in den Gegenständen der Erfahrung selbst befindlich vorgestellt, in welchem Falle es nicht bey mir stehet, welcher Zustand in meiner Einbildung zuerst, und welcher zuletzt kommen soll. Soll also durch die Wahrnehmung das objective Verhältniß der einander folgenden Zustände als bestimmt erkannt werden; so muß jene Synthesis der Einbildungskraft mit Nothwendigkeit verbunden seyn d. i. nach einem Begriffe geschehen, der eine Nothwendigkeit der synthetischen Einheit bey sich führet, mit-

hin nach einem rein a priorischen Verstandesbegriffe. Ein solcher reiner Verstandesbegriff aber ist hier der Begriff der Ursache, als welcher allein zum Schema die bestimmte Succession hat. Also ist nur dadurch, daß wir die Folge der Erscheinungen, oder das, was geschiehet, nach dem Verhältnisse der Ursache zur Würkung bestimmen, d. i. dem Gesetze der Caussalität unterwerfen, die Erfahrung von dem selben möglich, mithin ist das, was geschiehet, (jede Erscheinung) nur als ein solches dadurch wahrnehmbar, daß es als eine Ursache habend betrachtet wird, folglich ist das Caussalitätsgesetz, so wie es oben ausgedrückt ist, nothwendig von allen Phänomenen gültig.

§. 117.

Das Gesetz der Caussalität ist also 1) a priori gewiß, sonach nicht, wie Hume glaubte, auf Erfahrung gegründet, vielmehr selbst die Erfahrung begründend. Der Beweis dafür ist aber nicht dogmatisch geführt, sondern kritisch, und kann nur kritisch geführt werden. * 2) gültig nur von Erscheinungen, nicht also

von

---

* Der discursive, oder acroamatische Beweis, als Gegenstück des intuitiven, der vermitelst der Construction der Begriffe geführt wird, wie dieß der Fall in der Mathesis ist, ist entweder dogmatisch, oder kritisch, welcher letztere auch eine transcendentale Deduction heißt. Der dogmatische ist ein discursiver Beweis, welcher

von Dingen überhaupt. 3) Es führt auf eine endlose Reihe von Bedingungen, und bedingten Dingen. Denn jede Ursache, als Etwas in der Zeit vorhergehendes, ist wieder eine Erscheinung, und als solche bedingt. Mithin kann aus dem Daseyn der Sinnenwelt, als eines bedingten Etwas, nicht das Daseyn einer absoluten

d. i.

---

cher nicht nur durch, sondern auch aus Begriffen geführet wird: der kritische aber ein solcher, welcher zwar auch durch Begriffe geführt wird, d. i. ohne Construction, mithin discursiv, dessen Beweisgrund aber doch nicht eigentlich ein Begriff vom Objecte, sondern die Möglichkeit der Erfahrung ist (Kritik 228-263). Ein Beyspiel eines verunglückten dogmatischen Beweises liefert Baumgarten in seiner Metaph. Ontol. 3 Cap. § 218 für den Satz des zulänglichen Grundes: Er lautet so: „Die Würklichkeit eines zufälligen endlichen Dinges ist eine zufällige Beschaffenheit, folglich hat Sie keinen hinreichenden Grund (nämlich der Erkenntniß derselben) in seinem Wesen, auch nicht in seinen Eigenschaften, folglich nicht in seinen innerlichen Bestimmungen. Nun muß aber seine Würklichkeit einen hinlänglichen Grund haben, (aus welchem Sie erkannt wird), folglich muß der selbe außer dem zufälligen endlichen Dinge angetroffen werden, in Dingen, die seine Ursachen sind (weil der Grund der Würklichkeit eines Dinges seine Ursache heißt) also kann ein endliches Ding nicht würklich seyn, wenn es nicht außer sich Ursachen hat. — Hier wird offenbar der logische Erkenntnißgrund (Principium

d. i. unbedingten Ursache erkannt werden. Mithin hat 4) jede Begebenheit (Eventus) in der Sinnenwelt auch ihre Ursache gleichfalls in der Sinnenwelt. — 5) das Gesetz der Caussalität ist das Grab des blinden Ohngefährs (Casus) und des Schicksals d. i. der blinden Nothwendigkeit.

§. 118.

Der Begriff der Ursache führt auf den Begriff der Handlung (denn Handlung bedeutet das Verhältniß des Subjectes der Caussalität zur Würkung); dieser auf den Begriff der Kraft, und dieser auf den Begriff der Substanz (denn Kraft ist der Grund der Würklichkeit der Accidenzen, welche ohne Substanz nicht seyn können) also führt auch der Begriff der Ursache auf den Begriff der Substanz. Dieß sind nun Prädicabilien des reinen Verstandes. (Kritik S. 250) — Ferner gilt, daß, 1) wenn die Ursache gesetzt ist, und kein Hinderniß statt findet, die Wirkung folge 2) Nichts die Ursache von sich selbst seyn könne (Nihil potest semetipsum producere) 3) die Würkung nicht mehr enthalten könne, als die Ursache zu bewürken im Stande ist. Denn dieß sind lauter analytische Sätze. — 4) daß jedes Entstehen nur eine Verände-

---

pium cognoscendi) mit dem Realgrunde eines Dinges (Principium essendi) verwechselt, zweytens das zu erweisende schon als gewiß vorausgesetzt, wie leicht von selbst erhellet. Cf. Mellin encyclop. Wörterbuch u. s. w. im Artikel dogmatisch.

änderung der Substanz, und nicht ein Ursprung aus Nichts sey. Der Ursprung aus Nichts, als Würkung einer fremden Ursache betrachtet, heißt Schöpfung (Creatio). Diese kann also als Begebenheit unter den Erscheinungen nicht zugelassen werden, indem ihre Möglichkeit allein schon die Einheit der Erfahrung aufheben würde. (Kritik S. 254).

§ 119.

Gegen das Caussalitätsgesetz machte Sextus Empiricus folgenden Einwurf: Wer behauptet, es gebe Ursachen, behauptet es entweder ohne, oder mit Grund. Hat nun der Grund, den er anführet, keine Ursache, so muß man zugeben, daß etwas ohne Ursache entstehe. Hat er aber seine Ursache im Verstande, so hat diese Ursache wieder die ihrige, oder nicht. Im letzten Falle gibt man also zu, daß Etwas keine Ursache habe, im ersteren schließe ich, wie vorhin, ins Unendliche fort. Mithin muß man zuletzt annehmen, daß etwas ohne Ursache, und mithin das Princip der Caussalität falsch sey. Ferner argumentirt Sextus Empiricus so: die Ursache folgt nicht auf ihre Würkung, gehet aber auch nicht ihrer Würkung vorher. Denn wäre die Ursache schon da, ehe Sie ihre Würkung hervorbrächte, so wäre Sie Ursache, ohne Ursache zu seyn, weil Sie nur Ursache seyn kann, indem Sie wirkt. Es bleibet also Nichts übrig, als zu sagen, eine Ursache sey mit der Würkung zu gleicher Zeit da. Aber die Antwort auf diese Einwürfe ist leicht. Den ersten betreffend, so ist es offenbar, daß in ihm der Wahr-

heitsgrund eines Satzes mit dem Realgrunde des Daseyns der Dinge verwechselt, und fälschlich vorausgesetzt werde, daß wenn ein Satz den Grund seiner Wahrheit entweder in sich selbst unmittelbar, oder zuletzt in der Natur des Verstandes hat, dieß eben so viel sey, als er habe keinen Grund. — Den 2ten aber betreffend, so wird in ihm die Ordnung der Zeit mit dem Ablaufe der selben verwechselt. Die Zeit nämlich zwischen dem Würken der Ursache, und dem Daseyn der Würkung kann verschwindend, beydes also zugleich seyn, aber das Verhältniß der Ursache zur Würkung bleibt doch immer der Zeit nach bestimmbar, so, daß die Ursache immer, in Rücksicht der Zeitordnung, vor der Würkung ist. So z. B. wenn man eine bleyerne Kugel, die auf einem Küßen liegt, und ein Grübchen hineindrückt, als Ursache dieses Grübchens ansieht, so ist die Ursache mit der Würkung zugleich — d. i. die Zeit zwischen beyden ist völlig verschwindend — aber der Zeitordnung nach doch vor dem Grübchen, so daß ich das Verhältniß dieser bestimmten Succession hier nicht umkehren kann. Denn hat das Küßen aus was irgend für einer andern Ursache ein Grübchen; so folgt deßwegen nicht die bleyerne Kugel. Kritik S. 247. Coll. Mellin's encyclopäd. Wörterbuch im Artikel Caussalität. Auch ist lesenswerth der Aufsatz über Caussalität und Freyheit im 1ten St. des 2ten Bandes des Koßmannischen Magazins.

§ 120.

§ 120.

IIIte Analogie der Erfahrung — Grundsatz der Wechselwürkung — "Alle Erscheinungen, so fern Sie zugleich sind, stehen als Substanzen in Ansehung ihrer Accidenzen mit einander in Wechselwürkung" d. h. alle Erscheinungen, in wie fern Sie als zugleich existirend wahrgenommen werden sollen, müssen so auf einander einwirkend gedacht werden, daß, wenn das Phänomenon A eine Veränderung in B bewürkt, auch B eine Veränderung in A bewürke. Beyde Substantiæ Phænomenon verhalten sich also gegen einander **würkend**, und **leidend**. Die Würkung der **leidenden** auf die **würkende** heißt **Zurückwürkung** (Reactio), und Würkung mit Zurückwürkung verbunden, heißt Wechselwürkung (Commercium) der Substanzen. Baumgarten (Metaph. § 294) bewies den **Grundsatz der Wechselwürkung dogmatisch** also: die Substanzen dieser Welt, welche neben einander würklich sind, bestimmen einander ihren Ort, folglich würken Sie gegenseitig in einander." Allein daß Sie einander ihren Ort bestimmen, ist ohne Wechselwürkung nicht möglich; mithin begehet dieses Argument wieder eine Petitionem Principii. — Der Beweis kann nur **kritisch** geführt werden, und er ist folgender. Das **Zugleichseyn** verschiedener Substanzen im Raume ist nicht wahrnehmbar, wofern nicht unter ihnen das Verhältniß der Wechselwürkung statt findet. Denn angenommen, in einer Mannigfaltigkeit von Substanzen, als Erscheinungen,

wäre

wäre jede der selben völlig isolirt, d. i. keine würkte auf die Andere, und empfänge wieder von dieser wechselseitige Einflüsse; Sie wären durch einen völlig leeren Raum von einander getrennet: so könnte ich zwar die Eine zuerst, und die Andere nachher wahrnehmen. Allein unsere Apprehension des Mannigfaltigen in der Erscheinung ist jederzeit successiv; also könnte ich hieraus, daß ich Sie successiv wahrnehme, noch nicht wissen, ob von beyden Erscheinungen würklich objectiv die Eine auf die Andere folge, oder ob beyde zugleich seyen. Mithin muß außer dem bloßen Daseyn der Substanzen noch Etwas seyn, wodurch Sie sich wechselseitig ihre Stelle in der Zeit bestimmen, damit Sie als zugleich existirend wahrgenommen werden können. Nun aber bestimmt nur das jenige dem Andern seine Stelle in der Zeit, was die Ursache von ihm, oder von seinen Bestimmungen ist. Also muß jede Substanz, die mit einer andern als simultan wahrnehmbar seyn soll, die Ursache von gewissen Bestimmungen der Andern, und zugleich in Ansehung ihrer eigenen Bestimmungen eine Wirkung von der Anderen seyn, d. h. beyde müssen in Wechselwürkung stehen.

Anmerkung.

Die 3 Principien der Relation bestimmen den Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Daseyn nach. Der Inbegriff der Erscheinungen aber, so fern Sie ihrem Daseyn nach gesetzlich bestimmt sind, heißt Natur. Die 3 Relationsprincipien sind also Gesetze der Natur; mithin, da Sie aus dem Verstande selbst hervorgehen, schreibt der

Ver-

Verstand der Natur ihre Gesetze vor, und erborgt Sie nicht erst von ihr. — Ferner, da die gesetzliche Verknüpfung der Erscheinungen unter einander auf der Kraftäußerung (δυναμις) des Verstandes selbst beruhet; erhellet der Grund, warum diese Principien dynamische Grundsätze des Verstandes genannt werden.

---

§ 121.

Wir kommen nun zu den **Principien der Modalität**, welche von Kant aus einer im Verlaufe erst anzugebenden Ursache mit Recht **Postulate des empirischen Denkens** genannt werden. — Die Grundsätze der Modalität sind Sätze, welche die Subsumtion der Erscheinungen unter die Kategorien der **Modalität** betreffen, und sonach nur das mögliche Verhältniß bestimmen, in welchem die Erscheinungen zum Erkenntnißvermögen selbst stehen können. Sie sind I) der **Grundsatz der Möglichkeit**: Alles das ist möglich, was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung zusammenstimmt (es kann **erscheinen**). II) **Grundsatz der Würklichkeit**: Alles das ist würklich, (befindet sich unter den Erscheinungen) was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung zusammenhängt. III) **Grundsatz der Nothwendigkeit**: Das jenige existirt nothwendig, dessen Zusammenhang mit dem Würklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist (**muß** sich unter den Erscheinungen befinden).

§ 122.

§ 122.

Das Ite Princip betreffend: so ist das selbe nur eine Erklärung des Realmöglichen. Der Begriff der Möglichkeit bloß logisch genommen, bezeichnet nur das Denkbare, oder nur den besonderen Werth der Copula im problematischen Urtheile in Verhältniß zum Bewußtseyn des urtheilenden Subjectes. Z. B. das problematische Urtheil: Cajus kann tugendhaft seyn, ist diesem völlig gleich „ Cajus ist möglicher Weise tugendhaft. Die logische Möglichkeit bezeichnet also bloß die Widerspruchslosigkeit, d. i. bloße Denkbarkeit. Das Gegenstück (das logisch unmögliche) ist das sich widersprechende, das nicht denkbare. Soll dagegen der Begriff der Möglichkeit objective Bedeutung erhalten, d. i. als Bestimmung realer Gegenstände gelten; so muß er schematisiret werden. Das Schema der Kategorie Möglichkeit ist aber das Seyn zu irgend einer Zeit: also ist nur das jenige real möglich, was zu irgend einer Zeit ist. Das aber, was zu irgend einer Zeit ist, ist anschaubar, und denkbar zugleich, mithin mit der Form aller Anschauungen, und den Denkformen zusammenstimmend. Die Denkformen aber mit der Form aller Anschauungen verbunden sind Erkenntnißformen, oder formale Bedingungen der Erfahrung: also ist nur das jenige real möglich, was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung zusammenstimmt; und was nicht damit zusammenstimmt, ist objectiv unmöglich.

§ 123.

Eben so ist das IIte Princip nur eine Erklärung des real würklichen. Das logisch würkliche ist das Gedachte, bezeichnet also bloß den Werth der Copula im assertorischen Urtheile. Z. B. Cajus ist gelehrt, ist so viel, als „Cajus ist wirklich gelehrt". Dagegen ist das real würkliche das, auf welches das Schema der Kategorie Würklichkeit, d. i. das Seyn in einer bestimmten Zeit passet. Also muß es eine bestimmte Zeit erfüllen d. i. einer Empfindung in uns, als Ursache der selben, correspondiren. Das aber, was einer Empfindung in uns correspondiret, ist das materiale in der Erscheinung, und die Empfindung selbst ist die materiale Bedingung der Erfahrung. Also ist nur das jenige würklich, was mit der materialen Bedingung der Erfahrung (entweder unmittelbar, oder mittelbar) zusammenhängt. — Hieraus folgt, daß nur das jenige objectiv existirend genannt werden könne, was wir entweder unmittelbar, oder mittelbar* wahrnehmen, d. i. von dem wir eine mit Empfindung entweder begleitete, oder doch, wenn unsere Sinne fein genug wären,

---

* Mittelbar nehmen wir Etwas wahr, wenn es zwar nicht in uns eine Empfindung bewürkt; aber doch mit einer würklichen Wahrnehmung nach den allgemeinen Gesetzen der Erfahrung zusammenhängt. Z. B. das Daseyn einer magnetischen Materie, als welches mit der würklichen Wahrnehmung des angezogenen Eisenfeils nach dem Gesetze der Caussalität zusammenhängt.

wären, begleitbare Vorstellung haben; daß mithin auf übersinnliche Objecte der objectiv reale Begriff der Existenz nicht anwendbar sey. — Da seyn ist ein durch Zeit und Raum Verhältniße (irgend wann, irgend wo, wie schon das da, welches dem Seyn vorgesetzt ist, andeutet) begränztes Seyn; und als solches auf übersinnliche Objecte nicht anwendbar. Von diesem begrenzten Seyn unterscheidet sich das absolute Seyn, — das schlechthin gesetzt Seyn — welches wohl auch auf übersinnliche Objecte passet. *

§ 124.

Auf Veranlassung des Grundsatzes der Würklichkeit widerlegt Kant den problematischen Idealism des Cartesius (45) durch den Beweis des folgenden Lehrsatzes: Das bloße, aber empirisch bestimmte Bewußtseyn meines eigenen (dem Cartesius unbezweifelten) Daseyns beweiset das Daseyn der Gegenstände im Raume außer mir. Sein Beweis ist fol-

---

* Die Folge der Würklichkeit auf eine bloße Möglichkeit heißt ein Entstehen: die Folge aber der bloßen Möglichkeit auf die Würklichkeit heißt Vergehen. Die Folge des Daseyns, und Nichtseyns einer Bestimmung heißt Veränderung: das Verhältniß der Ursache zu dem Entstehen heißt Hervorbringung, zu dem Vergehen Zerstörung. Hervorbringung einer Substanz ist Schöpfung, Zerstörung der selben Vernichtung (annihilatio). C. C. E. Schmid Grundriß der Metaphysik § 182.

folgender. Ich bin mir meines Daseyns, als in der Zeit bestimmt, bewußt. Alle Zeitbestimmung aber setzt Etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus. Dieses Beharrliche aber kann nicht eine Anschauung in mir seyn. Denn alle Bestimmungsgründe meines Daseyns, die in mir angetroffen werden können, sind Vorstellungen, und bedürfen, als solche, selbst ein von ihnen unterschiedenes Beharrliches, worauf in Beziehung der Wechsel der selben, mithin mein Daseyn in der Zeit, darin Sie wechseln, bestimmt werden könne. Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding außer mir, und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir möglich. Also ist das Bewußtseyn meines eigenen Daseyns zugleich ein unmittelbares Bewußtseyn des Daseyns anderer Dinge außer mir.

§ 125.

Das IIIte Princip der Modalität liefert gleichfalls nur die Erklärung des **Realnothwendigen** d. i. der **materialen Nothwendigkeit im Daseyn.** Die Nothwendigkeit nämlich bloß logisch genommen bezeichnet nur die Nothwendigkeit im Denken, welche unter dem **Princip der Ausschließung eines dritten** stehet, z. B. jedes denkbare Ding muß entweder A oder non A seyn. Sonach bezeichnet Sie bloß den Werth der **Copula** in dem **apodictischen Urtheile** in Verhältniß zum Bewußtseyn des urtheilenden Subjectes, und aus ihr kann keineswegs die **nothwendige reale** Existenz eines Dinges erkannt werden. Z. B. daraus,

aus, daß in einem jeden geradlinigten Triangel die Summe der 3 inneren Winkel nothwendig zweyen rechten Winkeln gleich ist, folgt keineswegs, daß nun auch ein Dreyeck würklich existiren müsse, so wie imgleichen daraus, daß ein Wesen, welches ich mir als das allerrealste denke, alle vereinbaren Realitäten besitzen muß, keineswegs folgt, daß ein solches Wesen nun auch würklich existiren müsse. — Die materiale Nothwendigkeit läßt sich also nicht aus bloßen Begriffen folgern, so wie überhaupt nicht einmal das reale Daseyn eines Dinges aus seinem bloßen Begriffe gefolgert werden kann. Vielmehr ist das einzige Criterium der nothwendigen realen Existenz eines Etwas der nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung (durch welche alle Erfahrung allererst möglich wird — folglich durch das Mögliche) bestimmte Zusammenhang desselben mit dem Würklichen, d. i. die Nothwendigkeit der Existenz kann jederzeit nur aus der Verknüpfung mit dem jenigen, was wahrgenommen wird, nach allgemeinen und nothwendigen Gesetzen der Erfahrung erkannt werden. Da ist nun aber kein Daseyn, was unter der Bedingung anderer gegebener Erscheinungen als nothwendig erkannt werden könnte, als das Daseyn der Würkungen aus gegebenen Ursachen nach dem Gesetze der Caussalität. Also ist es nicht das Daseyn der Substanzen, sondern nur ihres Zustandes, wovon wir allein die Nothwendigkeit erkennen können, und zwar aus anderen Zuständen, die in der Wahrnehmung gegeben sind, nach empirischen Gesetzen der Caussalität. Jede uns erkennbare reale Nothwendigkeit

digkeit ist sonach hypothetisch, und bloß auf Dinge der Erfahrung, nicht ihrer Substanz, sondern bloß ihren Zuständen nach, beschränkt: — hieraus folgt so fort die Wahrheit des Naturgesetzes, keine Nothwendigkeit in der Natur ist blinde, sondern bedingte, mithin verständliche (non datur fatum.)

§ 126.

Die Begriffe der Möglichkeit, Würklichkeit, und Nothwendigkeit sind sonach keine reale d. i. solche Prädicate der Dinge, durch welche der Begriff dieser Dinge in Rücksicht seines Inhaltes vermehret würde; sondern bloße Modalbegriffe d. i. solche, durch welche nur ein 3facher modus bezeichnet wird, wie die Objecte der Begriffe sich zu unserem Erkenntnißvermögen verhalten können. (Dieß beweiset die Critik S. 266. folg. ausführlich.) Da nun dieser modus niemals aus dem Grundbegriffe der Objecte selbst durch bloße Analysis desselben erkannt werden kann: so sind alle Sätze, welche die Möglichkeit, oder Würklichkeit, oder Nothwendigkeit im Daseyn ausagen, synthetische Sätze, aber nicht objectiv, sondern nur subjectiv synthetisch: denn objectiv synthetische erweitern allzeit den Begriff des Subjectes im Urtheile, was doch bey den genannten modal Sätzen der Fall nicht ist. (Critik S. 286.) Diese fügen bloß zu dem Begriffe eines Dinges, von dem Sie sonst nichts sagen, die Erkenntnißkraft hinzu, worinn er entspringt, und seinen Sitz hat, und heissen deswegen bloß subjectiv synthetische Sätze. Endlich weil sie bloß die Handlung des

Erkenntnißvermögens aussagen, dadurch ein Begriff erzeugt wird; in der Mathematik aber ein Postulat jeder practische Satz ist, der nichts als die Synthesis enthält, wodurch wir uns einen Gegenstand zuerst geben, und dessen Begriff erzeugen; so können wir mit eben demselben Rechte die Grundsätze der Modalität postuliren, weil Sie nur die Art anzeigen, wie der Begriff von Dingen überhaupt mit der Erkenntnißkraft verbunden wird. Darinn liegt also der Grund, warum Kant die Grundsätze der Modalität Postulate nennet.

§ 127.

Das Resultat aus den zeither gelieferten Principien des Erkenntnißvermögens ist, daß unser ganzes Erkenntnißvermögen auf die Grenze der würklichen, und möglichen Erfahrung beschränket sey, daß wir so nach von übersinnlichen Objecten weder pro, noch contra jemals Etwas wissen können. Denn die Formen aller Erkennbarkeit — (Schemate) — sind bloß auf Erfahrungsobjecte anwendbar, und die Möglichkeit der Erfahrung ist, wie aus der Deduction aller Principien des r. Verstandes erhellet, die conditio sine qua non der Wahrheit aller a priori synthetischen Sätze. Alle Dinge also, die von den Formen unseres Erkenntnißvermögens unabhängig sind, oder, was einerley ist, die nicht im Raume und in der Zeit angeschaut, und durch die schematisirten Kategorien gedacht werden können, d. i. alle übersinnlichen Dinge liegen ausser der Sphäre der Erkennbarkeit. Mithin fällt die ganze Metaphysik, die uns nach der Leibnitz Wolfischen

Phi-

Philosophier Art mit übersinnlichen Objecten, als da sind Gott, Freyheit, Unsterblichkeit, Natur der Seele, Anfang der Welt ꝛc. bekannt machen sollte, als eine unmögliche Wissenschaft über den Haufen, und an die Stelle der alten **Ontologie** tritt nur die wissenschaftliche Untersuchung der jenigen Prädicate ein, welche wir den Gegenständen, als **Erscheinungen**, und als Objecten einer möglichen Erfahrung, nach der ursprünglichen Gesetzgebung unseres Erkenntnißvermögens a priori beylegen müssen.

§ 128.

Inzwischen werden wir doch, nach dem natürlichen Denkgesetze, nach dem wir bey jedem Begriffe A zu seinem Contradictorium non A im denken fortgeführt werden, von dem Begriffe der **Erscheinung** (Gegenstandes der **empirischen** d. i. mit Empfindung begleiteten Anschauung) auf den Begriff eines **Nichtphänomen's** d. i. eines Gegenstandes geleitet, der sich nicht empirisch anschauen läst. Dem zu folge scheinen die Gegenstände überhaupt zwey Klassen zu bilden, wovon die Eine die **empirisch anschaubaren** (Phänomena), und die Andere die nicht **empirisch anschaubaren** Objecte befaßet. Die nicht **empirisch** anschaubaren Objecte scheinen ferner bloß durch den reinen Verstand bestimmbar zu seyn, und Sie können daher ganz schicklich im Gegensatze der Phänomene Noumena, (intelligibilia — νοουμενα, oder per contractionem νοουμενα — Verstandeswesen, auch οντως οντα — Dinge an sich. —) genannt werden. Die Gegenstände insgesammt scheinen also ganz

schicklich in Phaenomena, und Noumena unterschieden werden zu müssen. Von dieser Unterscheidung bemerket nun Kant (Kritik S. 294) noch folgendes.

§ 129.

Der Begriff eines Noumenon kann entweder negative oder positive genommen werden. Dort bezeichnet er ein Ding, so fern es nicht Object unserer sinnlichen Anschauung ist, indem wir nämlich von unserer Anschauungsart des selben absehen. Hier aber bezeichnet Noumenon ein Object einer nicht sinnlichen Anschauung, sondern der intellectuellen. Der Begriff eines Noumenon im negativen Verstande ist es nun, der durch unsere Behauptung constituiret wird, daß die Formen der menschlichen Sinnlichkeit nicht nothwendig Formen eines jeden möglichen Anschauungsvermögens seyen, sondern daß es wohl möglich sey, daß es noch andere, unter anderen Formen sinnlich anschauenden Wesen gebe. Ist dieser Satz richtig; so folgt, daß die Objecte unserer sinnlichen Anschauungsart (Phänomena) nicht nothwendig die einzig möglichen Objecte der Anschauung überhaupt seyen, d. i. daß es Noumena im negativen Sinne gebe. Aber für uns Menschen gibt es keine anderen Objecte, als Phänomena: wenn wir also die Noumena im negativen Verstande zulassen; so behaupten wir nicht, daß für uns nebst den Phänomenen noch besonders geformte Dinge an sich existiren; sondern nur, daß die Grenze unserer Anschauung nicht auch die Grenze aller möglichen Anschauung sey; und so nach ist der Begriff eines Noumenon

menon nur ein problematischer, und eigentlich ein Grenzbegriff unseres Erkenntnisses. Problematisch nämlich heißt hier nach Kant ein Begriff, der keinen Widerspruch enthält, der auch als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit anderen Erkenntnissen zusammenhängt, dessen objective Realität aber auf keine Weise erkannt werden kann. Der Begriff eines Noumenon, d. i. eines Dinges, welches gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich selbst (lediglich durch einen reinen Verstand) gedacht werden soll, ist gar nicht widersprechend: denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, daß Sie die einzig mögliche Art der Anschauung sey. Ferner ist dieser Begriff nothwendig, um die sinnliche Anschauung nicht bis über die Dinge an sich selbst auszudehnen, und also, um die objective Gültigkeit der sinnlichen Erkenntniß einzuschränken. Am Ende aber ist doch die Möglichkeit solcher Noumenen gar nicht einzusehen, und der Umfang außer der Sphäre der Erscheinungen ist für uns leer, d. i. wir haben einen Verstand, der sich problematisch weiter erstreckt, als jene, aber keine Anschauung, ja auch nicht einmal den Begriff von einer möglichen Anschauung, wodurch uns ausser dem Felde der Sinnlichkeit Gegenstände gegeben, und der Verstand über die selben hinaus assertorisch gebraucht werden könnte. Der Begriff eines Noumenon ist also bloß ein Grenzbegriff, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von einem negativen Gebrauche. Er ist aber gleichwohl nicht willkührlich erdichtet, sondern hängt mit der Einschränkung der Sinnlichkeit zusammen, ohne

doch

doch Etwas positives auſſer dem Umfange der selben seßen zu können. Critik. r. V. S. 310.

§ 130.

Das Noumenon in positiver Bedeutung, als Object einer nicht sinnlichen, sondern intellectuellen Anschauung, ist gar nicht zuzulassen, da wir nicht einmal die Möglichkeit einer intellectuellen Anschauung einsehen. Sinnlich heißt die Anschauung, wenn Sie durch die Receptivität entstehet, dergleichen die menschliche ist, welche, in wie fern Sie noch an bestimmte Formen gebunden ist, menschlich sinnliche Anschauung heißt. Intellectuell dagegen müßte die jenige seyn, welche durch bloße Spontaneität entsteht, wo also sowohl Materie, als Form der selben durch die Spontaneität gegeben würde. Aber eine solche existiret für uns nicht, und nicht einmal die Möglichkeit der selben können wir einsehen, in dem die uns mögliche Anschauung stäts nur eine sinnliche ist. Was also von uns Noumenon genannt wird, muß als ein solches stäts nur in der erklärten negativen Bedeutung genommen werden. Mithin kann die Eintheilung der Gegenstände in Phänomena, und Noumena, und der Welt in eine Sinnen, und Verstandes Welt (mundus sensibilis, & intelligibilis) in positiver Bedeutung gar nicht zugelassen werden.

§ 31.

§ 131.

Dadurch, daß Leibnitz die Phänomena mit Noumenen verwechselte, d. i. das, was bloß Erscheinung ist, für ein Ding an sich nahm, wurden die Reflexions Begriffe 1) der Einerleiheit, und Verschiedenheit 2) der Einstimmung, und des Widerstreits 3) des inneren, und äußeren 4) der Materie, und Form amphibolisch, und so entstanden seine Behauptungen A) der Grundsatz des Nicht zu unterscheidenden (Principium indiscernibilium): Dinge, die einerlei Quantität, und Qualität haben, sind von einander nicht unterscheidbar — nicht viele, sondern nur Ein Ding, B) das Princip der Einstimmung und des Widerstreits: Alle Realitäten stimmen unter sich zusammen, die Negationen aber nicht. III) Die Substanzen bestehen aus Monaden IV) die Materie gehet der Form vor. Daß diese Behauptungen falsch seyen, in wie fern man Sie von Phänomenen als gültig aufstellet, erhellet aus dem zeithergesagten leicht, und ist von Kant (Critik r. V. S. 316 — 324) ausführlich gezeigt worden. Wir schreiten nun, nachdem wir bis daher die Hauptmomente der transcendentalen Analytik (50) dargestellt haben zum 2ten subaltern Theile der transcendentalen Logik, nämlich zur transcendentalen Dialectik. (24)

§ 132.

Die Grenzbestimmung unseres gesammten Erkenntnißvermögens auf das bloße Feld der Erfahrung, und

die,

die, von ihr abhängende Zerstörung aller Metaphysik, als einer Wissenschaft des Uebersinnlichen ist dem Vermögen in uns, das wir Vernunft nennen, ganz und gar nicht willkommen. Denn die übersinnlichen Gegenstände sind es eben, an denen ihr das Meiste gelegen ist, in deren Natur sie durch metaphysische Nachforschungen von jeher reelle Einsicht hoffte, und auch immer hoffen wird. Die Ursache dieses starken Interesse, das unsere Vernunft, auch bloß theoretisch betrachtet, an jenen hyperphysischen Objecten nimmt, ist ein, aus ihrer eigenen Natur hervorgehendes, und in so fern nicht abzuweisendes Bedürfniß, nämlich das Bedürfniß, das Unbedingte zu suchen. Sie — die Vernunft — ist das höchste Vermögen in uns, den Stoff der Anschauungen zu bearbeiten, und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen. Nach ihrem, bloß logischen, Gebrauche betrachtet, ist sie das Vermögen zu schließen; d. i. die Wahrheit eines Urtheils aus einem andern, das sie zum Grunde legt, entweder mittel — oder unmittelbar abzuleiten. Liegt das gegebene Urtheil, dessen Wahrheit deducirt werden soll, schon so in dem jenigen, das sie zum Grunde legt, daß es daraus unmittelbar, das heißt, ohne die Dazwischenkunft eines drittern Urtheiles, abgeleitet werden kann, als wie z. B., wenn ich schließe „Alle Menschen sind sterblich, also sind auch Einige sterblich“: so heißt der Schluß ein unmittelbarer Schluß; consequentia immediata; den man eigentlich Verstandesschluß nennen sollte. Ist aber noch ein drittes Urtheil nöthig, um zwischen dem, zum Grunde gelegten und dem gegebenen, die Folge (Consequenz) zu

be-

bewirken, so entstehet ein mittelbarer, oder ein eigentlicher Vernunftschluß. *

§ 133.

Die Natur des Vernunftschlusses bestehet darin, daß wir uns zuerst durch den Verstand eine Regel (Obersatz — major) denken. Z. B. Alles Zusammengesetzte ist veränderlich. Unter die Bedingung der Regel (zusammengesetzt) subsumirt die Urtheilskraft ein Erkenntniß (Untersatz — minor) Z. B. das des Körpers, nämlich die Körper sind zusammengesetzt. Endlich bestimmt die Vernunft das Erkenntniß (vom Körper) durch das Prädicat der Regel (conclusio — Schlußsatz) Z. B. Also sind die Körper veränderlich. Der Vernunftschluß wird also in dem gegebenen Beyspiele, und so überhaupt, nur dadurch möglich, daß wir die Bedingung eines Urtheils unter eine allgemeine Verstan-

---

* Eigentlich ist die Vernunft nur das Vermögen derjenigen mittelbaren Schlüße, welche in der Ableitung der Wahrheit eines gegebenen Urtheils aus einem, als Regel angenommenen, allgemeinen, vermittels der Subsumtion, bestehen. Denn diejenigen mittelbaren Schlüße, welche von dem gegebenen Besonderen allererst zum allgemeinen fortgehen (Induction, und Analogie) sind nicht Vernunftschlüße, sondern Schlüße der Urtheilskraft. C. f. Im. Kants Logik § 43.

standesregel, die im Obersatze gedacht wird, subsumiren, und dann durch das Prädicat dieser Regel im Schlußsatze das Erkenntniß bestimmen. Das Verhältniß also, welches der Obersatz, als die Regel, zwischen einer Erkenntniß und ihrer Bedingung vorstellt, bestimmet die verschiedenen Arten der Vernunftschlüsse. Da es ein Dreyfaches ist, entweder ein solches, wie zwischen Subject und Prädicat, (Verhältniß der Inhärenz) oder ein solches, wie zwischen Grund und Folge, (Verhältniß der Dependenz) oder endlich ein solches, welches zwischen dem Ganzen der Erkenntniß, und den Gliedern der Eintheilung statt findet, (Verhältniß der Communion) so gibt es auch überhaupt eine dreyfache Form des Vernunftschlusses, 1) die categorische, 2) hypothetische, 3) disjunctive. Daß es nicht mehrere Vernunftschlüsse gebe, als diese drey angeführten, läßt sich auch daher beweisen, weil jedes Ratiocinium nur nach der Relation der Urtheile verschieden seyn kann. Denn in Rücksicht der Quantität ist jedes Ratiocinium allgemein; weil durch die Regel im Obersatze, vermittelst der Subsumtion im Untersatze, die Consequenz (Folge) des Schlußsatzes allgemein und nothwendig bestimmt wird. Aus eben dem Grunde ist allzeit in Rücksicht der Qualität jedes affirmativ; in Rücksicht der Modalität jedes nothwendig. Nur in Rücksicht der Relation ist es entweder categorisch, oder hypothetisch, oder disjunctiv, je nach dem der Obersatz beschaffen ist, und mithin je nachdem das Verhältniß, das zwischen dem Schlußsatze, und den Præmissen statt findet, entweder das

Ver-

Verhältniß der Inhärenz, oder Dependenz, oder Communion ist.

§ 134.

Ferner erhellet aus der Natur des Vernunftschlusses, daß die Vernunft zur Erkenntniß im Schlußsatze nur dadurch gelange, daß sie ihre Gründe oder Bedingungen in den Vordersätzen aufsuchet. So suchen wir z. B. in dem Satze „alle Körper sind veränderlich" erst durch den Obersatz die Bedingung des veränderlichen, und finden sie in dem Begriffe des zusammengesetzten, worunter wir alsdenn im Untersatze den Begriff des Körpers subsumiren, um ihn im Schlußsatze durch das Prädicat des Obersatzes bestimmen zu können. Der Schlußsatz ist also jederzeit ein bedingtes, und der Zweck der Vernunft in ihrem logischen Gebrauche bringt es mit sich, daß sie dazu die Bedingungen in den Prämissen sucht. Da nun alle Prämissa, wenn sie nicht an sich schon unläugbare, und unmittelbar als wahr einleuchtende Sätze sind, wieder als Schlußsätze, folglich als bedingt betrachtet werden müssen, so sieht sich die Vernunft genöthigt, in noch höheren Prämissen die Bedingungen von diesen aufs neue aufzusuchen, und so, vermittels eines Prosyllogismus die Bedingung der Bedingung, so weit es angehet, zu suchen, d. h. so weit hinaufzusteigen, bis sie zu einer Bedingung kommt, die selbst nicht mehr bedingt ist; zu einem Grunde, der nicht mehr Folge aus andern Gründen ist. Der ihr, in ihrem logischen Gebrauche, eigenthümliche, und aus ihrer wesentlichen Function des Schließens von selbst hervorgeh-

gehende, in so fern ganz analytische Grundsatz ist also kein anderer, als: zu den bedingten Erkenntnissen des Verstandes das Unbedingte zu suchen, wodurch die Einheit desselben voluendet wird.

§ 135.

Am Leitbande dieses Princips sucht die Vernuuft die Begriffe, und Urtheile des Verstandes zu bearbeiten, und aus ihnen ein vollständiges Ganze, in dem die größtmögliche systematische Einheit herrscht, zu Stande zu bringen. Nun sind alle Begriffe und Urtheile des Verstandes auf das Gebieth der Erfahrung beschränket; stehen also insgesammt unter dem Caussalitätsgesetze, als durch welches allererst das Erfahrungserkenntniß möglich gemacht wird, und sind folglich mit einander bedingt. Die Vernunft, da sie, durch das Bedürfniß ihrer Natur getrieben, das **Unbedingte** suchet; dasselbe aber im Felde der Erfahrung schlechterdings nicht finden kann, muß daher nothwendig der Versuchung unterliegen, das Feld der Erfahrung zu überfliegen, und in der Region des übersinnlichen das Unbedingte, als den letzten Träger der ganzen Reihe der bedingten Verstandeserkenntnisse aufzusuchen. Wenn sie sich nun wirklich überredet, dasselbe jenseits der Erfahrung gefunden, und dadurch die Sphäre der Erkennbarkeit bis in das Reich des Hyperphysischen erweitert zu haben, so täuscht sie sich nothwendig selbst; indem nach dem vorhergehenden in der Region des übersinnlichen alle Begriffe, und Grundsätze des Verstandes, folglich auch alle, aus ihnen abgeleitete Schlüsse der Vernunft, wenn sie ein Object betref-

fen,

sen, sinnlos seyn müssen. Die Vernunft hält also in diesem Falle die Maxime, das Feld der Erfahrung zu überfliegen, welche sie bloß deswegen annimmt, um das Bedürfniß ihrer Natur zu befriedigen, und die in so fern, von bloß subjectiver Gültigkeit ist, für objectiv gültig — die bloß logische Vorstellung des Unbedingten für objective Erkenntniß des selben, und somit muß ihr, statt der Wahrheit, nothwendig Nichts, als lauter Selbstbetrug, Täuschung — Illusion — zu Theil werden. Diese Illusion (Schein) aufzudecken, woher Sie entspringe, und zu verhüthen, daß wir uns von der selben nicht hintergehen lassen, ist das Geschäft der **Dialectik**, welche, als Gegensatz der Logik der Wahrheit (Analytik), Logik des Scheins genannt wird, und den 2ten Theil der transcendentalen Logik ausmachet.

§ 136.

Die Vorstellung des Unbedingten wird durch das Bedürfniß der Vernunft, überall unter den bedingten Erkenntnissen des Verstandes die höchste, systematische Einheit zu begründen, veranlaßt, aus ihrer eignen Natur nothwendig erzeugt, und ist in sofern nicht phantastisch, sondern von subjectiver Realität. In wie fern sie aber auf ein Object geht, das schlechterdings in keiner Erfahrung gegeben werden, und ihr correspondiren kann, heißt sie, nach der Benennung des Plato **Idee**, und ist nach der dreyfachen Form des Vernunftschlusses **Dreyfach**. Nach der Form des categorischen Vernunftschlusses ist sie **psychologisch**, nach jener des hypothetischen **cosmologisch**, und nach jener des disjunctiven

theo-

theologisch. Allemal aber ist die Vollständigkeit (Totalität) der Bedingungen zu dem, in der dreyfachen Form des Vernunftschlusses gegebenen Bedingten der Hauptzweck, auf den sie zielet.

§ 137.

Die Form des categorischen Vernunftschlusses besteht in dem, nach dem Verhältnisse der Inhärenz bestimmten nothwendigen Zusammenhange des Schlußsatzes mit dem Obersatze, folglich darin, daß sich der Schlußsatz in demselben zu dem Obersatze verhält, wie das Prädicat zu seinem Subjecte. Denn das geschlossene Urtheil, da es aus dem Obersatze als einem categorischen Urtheile, vermittels des subsumirenden Untersatzes, gefolgert wird, liegt in dem Obersatze eben so als Merkmal, wie im Subjecte das Prädicat, das ihm beygelegt wird. Da nun der Obersatz wieder, wenn er nicht an sich schon unmittelbar gewiß ist, als ein geschlossenes Urtheil (judicium conclusum) betrachtet werden kann, und muß: so setzt er wieder neue Prämissa voraus, zu denen er das nämliche Verhältniß hat, welches zwischen Prädicat und Subject statt findet (relatio inhaerentiae). Damit nun dieser Regreß der Schlußsätze zu neuen Prämissen — oder der Prädicate zu unaufhörlich neuen Subjecten zur Einheit gebracht, und dadurch das Vernunftbedürfniß befriediget werde, so verfolgt die Vernunft diese Reihe der Prämissen oder der Subjecte soweit, bis sie zu einem absolut letzten Subject, das nicht mehr ein Prädicat von einem noch höheren Subjecte ist, kömmt, und an ihm die Totalität der ganzen bedingten Reihe findet. Dieses

ses allerletzte Subject findet sie an der Seele des Menschen, als welche das Subject aller Erkenntnisse, das Subject aller Prädicate ist, ohne von irgend einem anderen Subjecte selbst ein Prädicat zu seyn. In so fern ist die Idee des Unbedingten, worauf die Form des categorischen Vernunftschlusses führt, psychologisch.

§ 138.

Die Form des hypothetischen Vernunftschlusses besteht in dem, nach dem Verhältnisse der Dependenz bestimmten nothwendigen Zusammenhange des Schlußsatzes mit dem hypothetischen Obersatze, folglich in demjenigen Verhältnisse des Schlußsatzes zu dem Obersatze das zwischen der Folge und seinem Grunde, zwischen dem Bedingten und seiner Bedingung statt findet. (Relatio dependentiae.) Da nun der Obersatz als Bedingung wieder als bedingt betrachtet werden kann: so sieht sich die Vernunft genöthigt, die Reihe der Bedingungen so weit fortzuführen, bis sie auf eine Voraussetzung kömmt, die nichts weiter mehr voraussetzt, und dadurch die ganze Reihe der Bedingungen vollendet. Der Inbegriff aller Bedingungen und bedingten Gegenstände aber ist die Welt, (Κοσμος) als welche ein, aus der Zusammenfassung aller bedingten Erscheinungen, entstandenes Ganze bezeichnet. Folglich ist die Idee, worauf der hypothetische Schluß führet, überhaupt cosmologisch.

§ 139.

§ 139.

Auf die nämliche Weise entspringt durch die Form des disjunctiven Vernunftschlusses die Idee des allerrealsten Wesens (entis realissimi) — **Gott** — und ist in so fern **theologisch**. Denn durch die Form des disjunctiven Schlusses, welche in dem Verhältnisse besteht, das zwischen der eingetheilten Erkenntniß, und den gesammten Gliedern der Eintheilung statt findet, sucht die Vernunft irgend ein Object der Erkenntniß durchgängig zu bestimmen. Diese durchgängige Bestimmung aber ist nur dadurch möglich, daß sie ihm aus der unendlichen Anzahl aller Prädicate, die sich contradictorisch entgegengesetzt sind, allemal eines beylegt, das ihm nicht widerspricht. Dem zu Folge muß sich die Vernunft, um diese durchgängige Bestimmung zu Stande zu bringen, den Inbegriff aller möglichen Realitäten vorstellen, ob sie gleich diese Totalität nirgends, als gegeben, antrifft. Sie wird also zum All der Realität (omnitudo realitatis) fortgetrieben, welche Vorstellung, da sie eine Vernunft-Vorstellung ist, der aber gleichwohl kein Object in der Erfahrung entspricht, (denn alle **Realität** in der Erfahrung ist beschränkt, wie aus dem Grundsatze der **Qualität** (107) sattsam erhellet) **Idee des Allerrealsten d. i. Gottes**, heißt, und in so fern ganz **theologisch** ist. Cf. Proleg. S. 130 Anmerk.

§ 140.

Die Ideen der Vernunft liegen also den Formen der Vernunftschlüsse eben so zum Grunde, wie die Catego-

tegorien den Formen des Urtheils. Sie sind aber von diesen darin himmelweit unterschieden, daß diese bloß auf das Gebieth der Erfahrung beschränket sind, wenn sie Sinn und Bedeutung haben sollen, jene aber die Grenze aller Erfahrung kühn überspringen, und auf Objecte weisen, die niemals von uns erkannt werden können. Sie haben also zwar, in wie fern sie aus der Natur der Vernunft nothwendig hervorgehen, subjective Realität, aber die objective mangelt ihnen, weil ihnen niemals ein Gegenstand in der Erfahrung correspondiren, und dem idealisch gedachten Dinge, das sie bezeichnen, nach keinem Rechtsgrunde der Charakter der Wirklichkeit beygelegt werden kann. Sie dienen der Vernunft bloß zum Regulative, um die Reihe der bedingten Verstandeserkenntnisse zur höchsten und absoluten Einheit zu verbinden, ohne vom Objecte, das sie bezeichnen, das Geringste zu erkennen zu geben.

§ 141.

Wollte die Vernunft von ihnen nicht bloß einen regulativen, sondern constitutiven Gebrauch machen, d. h. wollte sie sich einbilden, durch diese Ideen Gegenstände entdeckt zu haben, die von jenen der Sinnlichkeit verschieden sind, und ganz über die Grenze der Erfahrung hinausliegen, so würde, wie schon oben gesagt, sie sich nothwendiger Weise selbst täuschen. Sie würde die Maxime, die sie in ihrem logischen Gebrauche befolget, (nämlich zu dem Bedingten das Unbedingte, vermittels eines Prosyllogismus, zu suchen) und die von einer bloß subjectiven Gültigkeit ist, zu einem constitutiven

Principium umschaffen, wozu sie durch Nichts berechtigt seyn kann. Dieses Princip würde lauten „Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist die ganze Reihe der Bedingungen, und folglich auch das Unbedingte gegeben" d. h. im Objecte und seiner Verknüpfung gegründet. (Kritik S. 364). Allein dieser Grundsatz der Vernunft ist offenbar synthetisch. Denn in dem Begriffe eines Bedingten liegt zwar der Begriff einer Bedingung; aber keineswegs der Begriff des Unbedingten. Die Bedingung kann selbst wieder bedingt, in so fern von einer noch höheren Bedingung, und so fort ins Unendliche, abhängig seyn. Er ist aber auch noch ferner **transcendent**, weil kein Object der Erfahrung auf den Begriff des Unbedingten paßt; folglich für jeden Fall unbrauchbar, und keiner Rechtfertigung fähig. Wie eine Synthesis a priori von der Art, wie sie in dem angeführten Princip vorkömmt, möglich sey, läßt sich schlechterdings nicht erklären. In der Analytik wurden die synthetischen Urtheile a priori nur dadurch möglich, daß wir die reinen Denkformen auf das Schema der Zeit, und vermittels dieses auf die Erscheinungen bezogen. Aber hier fehlt es gänzlich an diesen Stücken: Das Unbedingte ist eine Idee, mit den Categorien und reinen Anschauungen, die nur auf das Feld der Erfahrung gehen, während dem jene alle Grenzen von dieser überfliegt, ungleichartig; mithin läßt sich nach der Methode, welche die Analytik einschlug, um die Synthesis a priori in den Erfahrungserkenntnissen begreiflich zu machen, obiges Princip schlechterdings nicht erklären. Es fehlt also dem Grundsatze des Unbedingten, wenn er objectiv,

oder constitutiv betrachtet wird, ein Beweis seiner Möglichkeit, und Realität, indem durch ihn gar keine, uns erkennbaren, Objecte bestimmt werden können, weil er ganz transcendent, (das Gebieth der Erfahrung übersteigend) ist. Die Vernunft also kann uns auf keine Weise, weder in ihrem logischen, weder realen (transcendentalen) Gebrauche * mit übersinnlichen Gegenständen bekannt machen: mithin fällt die Metaphysik, als eine, in dem Sinne der Leibnitz-Wolfischen Schule, unmögliche Wissenschaft über den Haufen.

§ 142.

So gewiß es aber auch seyn mag, daß die drey angeführten Ideen bloß von subjectiver Realität sind, so machte doch die Vernunft von jeher mit ihnen einen objectiven Gebrauch, indem sie die selbe hypostasirte, und zu Gegenständen besonderer Zweige der Metaphysik, als Wissenschaft, machte. Die psychologische Idee „Seele,

* Der logische Gebrauch der Vernunft bestehet darin, daß sie Schlüsse macht. Der reale aber, (wenn es einen solchen gäbe) würde darin bestehen, daß sie nicht bloß schon vorhandene Erkenntnisse des Verstandes unter sich zur Einheit verbindet, sondern daß sie Begriffe und Urtheile von Gegenständen aus sich selbst (wie fern sie, als von der Sinnlichkeit und der Vernunft ganz unabhängig, d. i. als ein ganz isolirtes, reines Vermögen betrachtet wird) hervorbringen könnte, die also unsre Erkenntniß-Sphäre weit über das Feld der Erfahrung erweitern würden.

nicht bloß als Idee, sondern als wirkliches Object betrachtet, und als, durch reine Vernunft nach den jenigen Prädicaten erkennbar, die uns die Erfahrung nicht lehret, war der Gegenstand der rationalen Psychologie: Die cosmologische war der Vorwurf der rationalen Cosmologie; und endlich die theologische der Grund der rationalen Theologie. Allein alle diese, sonst so hoch gepriesenen Wissenschaften, lösen sich, wie Seifenblasen in leeren Dunst auf, so bald der Kantische Satz als gültig angenommen wird, daß ihnen bloße Ideen d. i. Vernunftvorstellungen, denen kein reales Object correspondiret, zum Grunde liegen, und alle ihre Schlüsse auf lauter Sophistikationen hinauslaufen, indem wir von den Gegenständen jener Ideen schlechterdings Nichts wissen können. Daß dieser Satz wahr sey, zeigt die transcendentale Dialektik zum Ueberflusse (denn daß der Gegenstand der Idee überhaupt — das Unbedingte — unser Erkenntnißvermögen gänzlich übersteige, folgt schon aus den Principien der Analytik, namentlich aus dem Princip der Caussalität) dadurch, daß sie die Hauptsätze der rationalen Psychologie, die Sätze der Cosmologie und Theologie anführt, und den Betrug aufdeckt, welcher in den Beweisen aller dieser Sätze verborgen liegt.

§ 143.

Die rationale Psychologie betreffend, beziehen sich alle Prädicate des äussern und innern Sinnes zuletzt auf das Selbstbewustseyn (auf das ich denke) wenn sie von uns erkannt werden sollen. Unser Ich ist das, was alle unsere Vorstellungen begleitet, und in dem sie insge-

sammt, als in ihrem letzten Subjecte inhäriren. Es selbst aber kann nicht weiter mehr als Prädicat eines andern Subjects gedacht werden. Mithin scheint unser Ich als denkendes Wesen, von dessen Daseyn uns das unmittelbare Zeugniß des inneren Sinnes versichert, das absolute Subject aller Accidenzen, und folglich uns nicht bloß in der Idee, sondern unmittelbar in der Anschauung gegeben, und in so fern zum Objecte einer Wissenschaft geeigenschaftet zu seyn, die Nichts aus der Erfahrung entlehnt, was diesem Subjecte zukomme, sondern alle seine Prädicate lediglich aus der Vorstellung des Ichs, mithin ganz a priori entwickelt. Es scheint also, daß es eine rationale Seelenlehre geben müsse, die von allem empirischen frey, und lediglich durch die Vernunft über die Analysis der Vorstellung Ich, oder des Urtheils „ich denke„ aufgeführt ist. Die Sätze dieser Wissenschaft würden sich, wenn es eine solche wirklich gäbe, genau nach den jenigen Momenten richten, nach welchen diese Vorstellung „Ich„ oder das Urtheil: ich denke, bestimmbar ist. Nun ist jedes Urtheil nach einem vierfachen Gesichtspunkt bestimmbar, nämlich nach der Quantität, Qualität, Relation, und Modalität. Dem zu Folge würde auch die Vorstellung „Ich„ nach diesen Momenten bestimmt werden müssen, und die rationale Seelenlehre würde aus folgenden Hauptsätzen bestehen. 1) die Seele ist Substanz * 2) ihrer Qualität

---

* Weil wir uns das denkende Ich, als ein Ding an sich, als absolutes Subject, das man sonst schlechthin Substanz nannte, vorstellen, so fängt die Bestimmung dieses Ichs von der Categorie der Relation an.

lität nach einfach. 3) den verschiedenen Zeiten nach, in welchen sie da ist, numerischidentisch, d. i. Einheit nicht Vielheit (eine Person) 4) im Verhältnisse zu möglichen Gegenständen im Raume: das Daseyn des denkenden Subjects ist allein gewiß, das Daseyn aller äussern Gegenstände aber zweifelhaft.

§ 144.

Der Beweis für den Satz, daß die Seele eine Substanz sey, ist folgender: „Was nicht anders, als als Subject gedacht werden kann, existirt auch nicht anders, als als Subject, und ist also Substanz: Nun kann mein Ich, als ein denkendes Wesen, nicht anders, als als Subject betrachtet werden, also existirt es auch nur als ein solches, ist mithin Substanz.„ Diesen Schluß erklärt nun Kant für einen Paralogism, d. i. für einen Schluß, der seiner Form nach falsch ist, (ohne daß die Patronen des selben diesen Trug in der Absicht begingen, um Andere in Irrthum zu stürzen, in welchem Falle der Schluß ein Sophisma genannt werden müßte) weil das Denken, und der Begriff Subject in den beyden Prämissen in ganz verschiedener Bedeutung genommen wird. Im Obersatze wird es von einem Wesen überhaupt, folglich auch so, wie es in den Anschauungen gegeben werden mag, ausgesagt, und unter Subject oder Substanz ein beharrliches Object verstanden. Im Untersatze aber wird es nur in Beziehung auf das Selbstbewußtseyn genommen, wobey an gar kein Object gedacht, sondern nur die Beziehung auf das Ich, als logisches Subject (als die Form des Denkens) vor-

vorgestellt wird. Im ersteren wird von Dingen geredet, die nicht anders, als als Subjecte gedacht werden können: im zweyten aber nicht von Dingen, sondern vom Denken (indem man von allem Objecte abstrahiret) in welchem das Ich immer zum Subjecte des Bewußtseyns dient: daher im Schlußsatze nicht folgen kann: ich kann nicht anders, als als Subject existiren, sondern nur: ich kann im Denken meiner Existenz mein Ich nur zum Subjecte des Urtheils brauchen, welcher Satz schlechterdings Nichts über die Art meines Daseyns eröffnet. (Kritik 2te Auflage S. 411. Anmerk.) Soll der gegebene Beweis logisch richtig seyn, so muß der Begriff „Denken und Subject in den beyden Prämissen in der nämlichen Bedeutung genommen werden. Nun bedeutet Subject im Untersatze nichts anders, als ein bloß logisches Subject d. i. ein Etwas, auf das sich alle andere Vorstellungen, als Prädicate, beziehen, ohne selbst auf ein anderes Etwas als Prädicat bezogen zu werden. Im Obersatze würde also auch von einem solchen bloß logischen Subjecte die Rede seyn müssen; und dann käme im Schlußsatze nichts anders zum Vorschein, als daß die Seele eine bloß logische Substanz sey, nicht aber eine reele, die doch erwiesen werden sollte, und die einen durch den Gedanken „Ich„ vorgestellten, beharrlichen Gegenstand bezeichnete. Der ganze Schluß ist also, da er aus 4 Begriffen besteht, in dem der Mittelbegriff „als Subject gedacht werden" in einem doppelten Sinne genommen wird, paralogistisch, und wenn die Paralogism verbessert wird, für das, was erwiesen werden sollte, schlechterdings nicht beweiskräftig:

Denn

Denn es müßte gezeigt werden, daß der Seele, um Substanz zu seyn, der Charakter der Beharrlichkeit zukomme. Dieß aber ist unmöglich, so lange die Seele als Ding an sich betrachtet wird, wie es die rationale Psychologie wirklich thut; denn diese Categorie der Beharrlichkeit kann nur, wie die Analytik der Grundsätze lehrt, auf Erscheinungen, nicht aber auf Dinge an sich angewendet werden. Die rationale Psychologie ist also ihrem Hauptsatze nach eine Chimäre — eine unmögliche Wissenschaft.

§ 145.

Kann nicht gezeigt werden, daß die Seele eine Substanz sey, wenn sie als Ding an sich betrachtet wird, so kann auch nicht erwiesen werden, daß sie einfach, und numerischidentisch sey. Denn da diese Prädicate ihr nur, als einer Substanz, zukommen sollen; ihre Substantialität aber nicht erweisbar ist, so werden auch diese Prädicate chimärisch seyn müssen. Mithin fällt der 2te und 3te Satz der rationalen Psychologie mit der Unerweisbarkeit des ersteren von selbst weg, wenn auch die Beweise, die man ihnen zeither in der Metaphysik unterstellte, noch so bündig geführet wären. Allein dieß sind sie nicht; vielmehr sind sie, wie der erstere precarisch, und paralogistisch. Der Beweis für die Einfachheit lautet so: „das, was kein Mannichfaltiges in sich enthält, und nicht einmal in der Vorstellung theilbar ist, ist absolut einfach: das Ich, als denkendes Subject, enthält kein Mannigfaltiges, und ist nicht einmal in der Vorstellung theilbar, also ist es absolut einfach. —

Ge-

Gegen diesen Schluß läßt sich folgendes erinnern. 1) ist das Prädicat einfach: ein ganz negativer und abstrakter Begriff, und nur durch eine ganz negative Definition erklärbar — nämlich einfach ist das, was keine Theile hat, oder was nicht weiter mehr zusammengesetzt ist. Dieser abstrakte Begriff ist, so wie überhaupt jeder abstrakte Begriff, nur auf den jenigen Gegenstand anwendbar, von dem er abstrahirt worden. Folglich müßte er, wenn er irgendwo einen Sinn, eine Bedeutung und Anwendung hätte, auf Dinge anwendbar seyn, von denen das Merkmal „zusammengesetzt„ (als von welchem das „einfache„ nur das Gegentheil ist) abstrahirt worden, d. h. er müßte sich auf Körper beziehen, und nicht auf das denkende Wesen in uns, von welchem wir uns weder den Begriff „zusammengesetzt„ noch sein Gegentheil „einfach„ abstrahiren können. Auf das denkende Wesen in uns kann er so wenig angewendet werden, als der, von Gegenständen des äussern Sinns, abgezogene Begriff „schwarz, blau, roth ꝛc. Wer ihn darauf bezieht, gesteht eben dadurch, daß er die Natur abstrakter Begriffe gar nicht kenne. 2) Ist der ganze Schluß paralogistisch. Denn das Subject im Obersatze, von dem vorausgesetzt wird, daß es keine Mannichfaltigkeit habe, und nicht mehr theilbar sey, ist ein reales Ding überhaupt: das Ich aber, als Subject des Untersatzes, von dem behauptet wird, daß es gar nichts Mannichfaltiges habe, und nicht einmal in der Vorstellung theilbar sey, ist nur ein bloß logisches Subject, oder vielmehr, die bloße Apperception des Denkens. Diese enthält freylich nichts mannigfaltiges, und theilbares in

sich:

sich: Sie ist absolute Einheit. Aber hieraus kann nicht die absolute Einheit (-Einfachheit) des denkenden Wesens, das jenem „Ich„ zum Grunde liegen und ein würklicher Gegenstand seyn soll, gefolgert werden. Sollte unter dem Ich (als Subject des Untersatzes) ein würkliches Object, das denkende Wesen selbst verstanden werden, so würde der Untersatz dieses Schlusses schlechterdings unerweisbar seyn. Denn von dem denkenden Wesen, als Dinge an sich können wir nach den Grundsätzen der Analytik schlechterdings nichts wissen. Folglich ist der vorgelegte Schluß in seinen Bedingnissen (den Mittelbegriff betreffend) doppelseitig, mithin paralogistisch, wie der erste. Zwar fehlt es nicht an einem Schlusse, wodurch der Untersatz, von dem Ich, als von einem wirklichen Gegenstande verstanden, erhärtet werden soll. Er ist folgender „Ich, als denkendes Subject, habe Gedanken, die einen Inbegriff vieler Vorstellungen bezeichnen: Ein Gedanke aber, als der Inbegriff vieler Vorstellungen, kann nur die Wirkung der absoluten Einheit des denkenden Subjects seyn, folglich ist mein „Ich„ als denkendes Subject einfach, — nicht mannichfaltig, nicht theilbar.„ Allein Schade, daß auch dieser Schluß wurmstichig ist! Denn der Untersatz ist entweder synthetisch, oder analytisch. Im ersten Falle entweder synthetisch a priori, oder a posteriori. Synthetisch a priori kann er nicht seyn, weil er keine Bedingung möglicher Erfahrung, welche den Charakter dieser Art Sätze ausmacht, ist, oder weil die Synthesis a priori nur in Bezug auf Erscheinungen, nicht aber, wie hier geschieht, auf Dinge an sich, für uns möglich ist. Also a posteriori! Allein

nebst

nebst dem, daß uns das Prädicat der absoluten Einheit nirgends in einer Anschauung gegeben, folglich der Begriff des selben ganz leer ist, würde auch die Nothwendigkeit des Satzes verloren gehen, indem diese niemals a posteriori dargethan werden kann. Er muß also analytisch seyn. Allein aus der collectiven Einheit der einzelnen Vorstellungen, aus denen ein Gedanke besteht, kann eben so wohl die collective Einheit der daran mitwirkenden Substanzen, als der absoluten Einheit des Subjectes gefolgert werden, so wie, wenn mehrere Kräfte zusammenwirken, aus dem Effecte Nichts, als die collective Einheit der wirkenden Kräfte gefolgert werden kann. Für jeden Fall also ist das Argument precarisch, und folglich die Einfachheit der Seele unerwiesen, und nach dem vorigen auch auf immer unerweisbar. *

§ 146.

Der dritte Satz der rationalen Psychologie stützt sich auf folgenden Schluß: „ich bin mir der numerischen Identität meiner Selbst bey allem Wechsel meiner Vorstellungen

---

* Der Grund, warum Manche sich an dieser Behauptung stießen, war, weil Sie glaubten, mit der Einfachheit der Seele gehe auch der Grund der Unsterblichkeit verloren. Allein daß, wenn man auch die Einfachheit zugiebt, daraus doch nicht die Unsterblichkeit erschlossen werden könne, zeigt Kant durch die Prüfung des Mendelsohnschen Beweises der Unsterblichkeit aus der Einfachheit der Seele vortrefflich. Kritik r. V. S. 413.

gen bewußt; oder bey allen meinen Gedanken, und ihrem Wechsel bleibe ich noch immer der selbe, der ich vorher war: also ist mein Ich numerischidentisch, mithin Person. Allein dieser Beweis ist eben so, wie der vorige, fehlerhaft. Er beweist eine bloß logische Identität des Ichs, in meinem Bewußtseyn, als eines bloß logischen Subjectes. Und folgert hieraus per sophisma figurae dictionis die objective Identität der Seele, als Objectes, das jener logischen Vorstellung „ich denke" zc. zum Grunde liegt. Nun kann ich doch von der Identität des Bewußtseyns meines Ichs, als logischen Subjectes, nicht auf die Identität, und objective Beharrlichkeit des Ichs, als eines unbekannten Substrats jenes Bewußtseyns schließen. Mithin fällt auch dieser Beweis in die Klasse der Paralogismen.

§ 147.

Der Beweis für den 4ten Satz lautet „Alles das, was ich unmittelbar wahrnehme, ist gewiß: alles aber, worauf ich nur, als auf eine Ursache, schließen kann, ist zweifelhaft. Das Daseyn meines denkenden Subjects nehme ich unmittelbar wahr; das Daseyn der äussern Gegenstände aber schließe ich nur, als Ursache meiner Wahrnehmung. Jenes ist also allein gewiß, dieß aber ist zweifelhaft. Dieser Beweis ist gültig, wenn man die Gegenstände ausser uns als Dinge an sich betrachtet, die würklich ausser uns existiren, denn von einer gegebenen Würkung kann ich zwar auf eine Ursache sicher schließen, aber nur zweifelhaft auf eine bestimmte Ursache — Ich würde also nie sicher wissen, ob meine Wahrnehmungen,

Wür-

Würkungen von den Gegenständen oder von sonst einer Ursache seyen; das Daseyn der Dinge auſſer mir wäre zweifelhaft. Aber falsch ist er, wenn wir nach der Anweisung der Aesthetik die Gegenstände auſſer uns nur für Erscheinungen nehmen. Denn diese existiren lediglich in uns, und ihr Daseyn wird von uns unmittelbar wahrgenommen, so gut, als das Daseyn unserer Seele, als denkenden Subjectes. Folglich sind wir von dem Daseyn der Körper (als Erscheinungen) eben so gewiß, als vom Daseyn des denkenden Subjectes selbst. Also ist auch dieser Beweis ein Paralogism, weil der Begriff des Daseyns in 2facher Bedeutung im Untersatze genommen wird 1) als Daseyn der Seele als Erscheinung 2) als Daseyn der Dinge auſſer mir, als Dinge an sich. Dem allem zu Folge ist die rationale Psychologie ein Geweb von lauter Trugschlüſſen, und für uns eine unmögliche Wissenschaft.

§ 148.

Die cosmologische Idee, auf welche die Vernunft durch die Form des hypothetischen Vernunftschlusses geführt wird, geht auf die absolute Vollständigkeit — Totalität — der Reihe von Bedingungen, welche in der Welt, als dem Inbegriffe der Erscheinungen, angetroffen wird. In wie fern nun diese Idee zum Objecte gemacht: und, als solches, durch die Vernunft bestimmt wird, entspringt die rationale Cosmologie, in welcher man zeither über den Ursprung der Welt, Zusammenhang ihrer Theile (Nexus cosmicus) und über die Natur der Körper ganz a priori philosophirte, wenigstens, wie es Manche besseren Schlages thaten, ex Natura cor-

corporum a posteriori cognita Schlüsse zog, die über die Erfahrung hinausgingen. Daß sie aber eine unmögliche Wissenschaft sey, erhellet schon daher, weil sie sich mit dem jenigen abgibt, was von der Welt, als einem Dinge an sich betrachtet, nach den Aussprüchen der Vernunft gültig seyn soll, da wir doch von keinem Dinge an sich ein reales Erkenntniß haben können. Aber das merkwürdigste ist, daß hier die Vernunft mit sich selbst in Widerstreit geräth, und daß die ganze rationale Cosmologie aus Antinomien, d. i. aus Sätzen besteht, derer Gegentheil gleich stark erwiesen werden kann. Die Anzahl dieser Sätze kann nach dem Systeme der Categorien genau und vollständig ausgemittelt werden. Denn da die cosmologische Idee nur auf die Totalität der Reihe von Bedingungen geht, welche in der Erscheinungswelt angetroffen wird, so muß es überhaupt ihrer so viele geben, als es Reihen der Bedingungen in der Sinnenwelt gibt. Diese Reihen der Bedingungen können aber genau nach der Tabelle der Categorien bestimmt werden, folglich müssen sich auch die cosmologischen Ideen, und mithin auch die Antinomien nach dem Systeme der Categorien richten.

§. 149.

Nach der Tafel der Categorien gibt es 4 Reihen von Bedingungen in den Erscheinungen, die sich alle subordinirt sind. 1) Sind in Rücksicht der Quantität Zeit und Raum die ursprünglichen Quanta aller Phänomenen, und beyde bilden eine Reihe von Bedingungen. Denn die gegenwärtige Zeit ist nicht möglich, ohne die zunächst vorhergehende, und diese wieder nicht, ohne eine

ande-

andere vorausgehende, woher denn nothwendig eine Reihe von bedingten Theilen, und Bedingungen entspringet. Eben so setzt jeder begrenzte Raum einen Andern voraus, der ihn begrenzt, u. s. f. In Rücksicht der Quantität gibt es also in den Erscheinungen eine Reihe von Bedingungen, die auf die Dauer und Ausdehnung der Welt gehen. Die Vernunft fordert also in Rücksicht der Categorie der Quantität absolute Vollständigkeit der Größe der Welt in Betreff ihrer Dauer und Ausdehnung. 2) In Rücksicht der Qualität ist das Reale in den Erscheinungen, d. i. die Materie, welches der Empfindung correspondirt, auch ein Bedingtes, dessen Bedingungen die Theile sind, aus denen das Ganze besteht. Die Vernunft fodert in diesem Regreß von Bedingung zu Bedingung absolute Vollständigkeit in der Theilung der Materie. 3) Nach der Categorie der Relation, wo Ursachen und Wirkungen eine Reihe von Bedingungen dadurch bilden, daß jede Ursache wieder als bedingt angesehen werden muß, fodert die Vernunft Totalität der Bedingungen, von denen das Entstehen einer Erscheinung abhängt. Endlich 4) In Rücksicht der Modalität bildet das Zufällige im Daseyn eine Reihe von Bedingungen, deren absolute Vollständigkeit nur in einer allerersten Ursache angetroffen wird, die nicht mehr zufällig sondern absolut nothwendig ist. Dem zu Folge gibt es vier cosmologische Ideen, deren eine jede auf die absolute Vollständigkeit der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten geht. Die Vernunft sucht nämlich absolute Vollständigkeit 1) in der Zusammensetzung der Welt, in Rücksicht des Raumes, den sie einnimmt, und der Zeit, in welcher sie existiret;

2) in der Theilung eines gegebenen Ganzen in der Erscheinung in Absicht auf die Materie; 3) in der Entstehung einer Erscheinung überhaupt 4) in der Abhängigkeit des Daseyns des Veränderlichen in der Erscheinung. Mehrere Reihen von Bedingungen, wozu die Vernunft die Totalität suchte, gibt es nicht. Denn obgleich die Categorien der Substanz und Accidenz, und der Communion eine Reihe von Bedingungen bilden, so sind sich diese doch nicht subordinirt, sondern nur coordinirt. Die Accidenzen z. B. so fern sie der Substanz inhäriren, machen keine Reihe von Bedingungen aus; deren eine die andere voraussetzte, und also einen Regressus nothwendig machten. Sie existiren bloß nebeneinander, in dem Verhältnisse der Coordination. In Ansehung der Substanz aber sind sie ihr nicht subordiniret, sondern die Art zu existiren, der Substanz selber. Das nämliche gilt von den Categorien der Gemeinschaft. In Rücksicht dieser also hat die Vernunft keinen Grund, regressiv auf Bedingungen und zum Unbedingten zu gehen. Diese vier cosmologische Ideen führen nun die Vernunft auf vier Behauptungen, wovon einer jeden, nach eben so scheinbaren und bündigen Gründen, als die jenigen sind, worauf sie beruhet, eine, ihr widersprechende gegenüber steht, weswegen sie auch Antinomien der Vernunft genannt werden. Die Vernunft geräth also hier, was das merkwürdigste Phänomen ist, mit sich selbst in Widerstreit, aus dem sie sich nicht anders helfen kann, als durch die Annahme des Satzes, daß wir die Gegenstände nicht erkennen, wie sie an sich sind, sondern nur, wie sie uns erscheinen.

§ 150.

§ 150.

Erste Antinomie.

Satz.

Die Welt hat einen Anfang in der Zeit, und ist dem Raume nach begrenzt.

Beweis.

Wäre die Welt Anfangslos, so wäre schon bis zu jedem gegebenen Augenblick eine Ewigkeit verlaufen, mithin eine unendliche Reihe aufeinander folgender Zustände der Dinge verflossen. Nun ist eine unendliche Reihe, die schon verflossen und vollendet wäre, etwas widersprechendes. Denn eben deswegen heißt sie unendlich, weil sie niemals successiv vollendet seyn kann. Die Welt muß also einen Anfang haben. — Eben

Gegensatz.

Die Welt hat keinen Anfang in der Zeit, und ist dem Raume nach unbegrenzt.

Beweis.

Hätte die Welt, als ein Totum der Erscheinungen, einen Anfang in der Zeit, so müßte eine Zeit gewesen seyn, darin sie nicht war, also eine leere Zeit. Nun aber kann kein Ding in einer leeren Zeit entstehen, weil kein Theil einer leeren Zeit vor einem andern eine Bedingung des Daseyns eines Dinges vor der des Nichtseyns enthält. Folglich muß die Welt Anfangslos seyn. Eben so, wenn die Welt, als absolutes Gan-

so, wenn die Welt dem Raume nach, den sie einnimmt, grenzenlos wäre, so wäre sie, als ein wirkliches Quantum im Raume und in der Zeit gedacht, ein unendlich gegebenes Ganze. Nun aber kann ein solches unbegrenztes Ganze von uns weder auf einmal angeschaut, noch seiner Totalität nach durch die successive Addition seiner Theile gedacht werden. Denn diese Addition würde, eben weil das Ganze unendlich ist, nur in einer unendlichen Zeit vollendet werden können. Mithin müßte eine unendliche Zeit ablaufen, um die Größe der grenzenlosen Welt zu denken. Dieß aber ist widersprechend; also muß die Welt dem Raume nach begrenzt seyn.

zes im Raume, dem Raume nach begrenzt wäre, so befände sie sich in einem grenzenlosen leeren Raume, und stände mit diesem in Verhältniß. Nun aber ist ein leerer Raum für uns gar nicht wahrnehmbar, folglich für uns kein Gegenstand, mit dem die Dinge der Erscheinungswelt in Verhältniß stehen könnten. Dieses Verhältniß also, welches die Welt zum leeren Raume hätte, wäre ein Verhältniß zu einem Nichts; folglich wäre es selbst = o. Die Begrenzung der Welt durch einen leeren Raum ist also selbst Nichts, mithin ist die Welt in Ansehung der Ausdehnung durch keinen Raum begrenzt.

§ 151.

Zweyte Antinomie der reinen Vernunft.

Satz.

Alles in der Welt ist einfach, oder besteht aus einfachen Theilen.

Beweis.

Bestände in der Welt das Zusammengesetzte nicht aus einfachen Elementen, sondern wäre alles in's Unendliche fort zusammengesetzt, so würde, wenn man in Gedanken alle Zusammensetzung aufhebt, Nichts übrig bleiben. Nicht die einfachen Theile, weil es nach der Voraussetzung keine gibt. Nicht das Zusammengesetzte, weil alle Zusammensetzung in Gedanken ex hypothesi aufgehoben worden: es würde also gar

Gegensatz.

Nichts in der Welt ist einfach, oder besteht aus einfachen Theilen.

Beweis.

Gesetzt, die zusammengesetzten Substanzen in der Welt bestänben aus einfachen Theilen, so würde folgen, daß, da jede Zusammensetzung ein Adgregat mannichfaltiger Theile involvirt, folglich nur im Raume möglich ist, jeder Theil der zusammengesetzten Substanz einen Theil des Raums, die ganze Substanz also gerade so viel Raum einnehmen würde, als die einzelnen Räume ausweisen, die ihre einzelnen

keine Subſtanz in meiner Vorſtellung übrig bleiben. Entweder kann alſo die Aufhebung aller Zuſammenſetzung gar nicht gedacht werden, oder muß, wenn wir ſie uns denken, etwas übrig bleiben, was abſolut einfach (omnis compoſitionis expers) iſt. Die Zuſammenſetzung iſt aber nur eine zufällige Relation der Subſtanzen, als welche, in wie fern ihnen der Character der Beharrlichkeit zukommt, für ſich beſtehen. Sie kann alſo aufgehoben werden, ohne daß das einfache Weſen, als das allein beharrliche verginge. Folglich beſtehen alle zuſammengeſetzte Subſtanzen in der Welt aus einfachen Theilen.

Theile einnehmen. Die einfachen Theile müßten alſo auch einen Theil des Raums einnehmen. Die Theile des Raumes ſind aber ſelbſt Räume, und was im Raume exiſtiret, muß ein Mannichfaltiges außerhalb einander haben. Mithin müßten auch die elementa ſimplicia ein Mannichfaltiges, außerhalb einander befindliches haben. Dieß aber widerſpricht den Begriffen von ihnen, alſo kann das Zuſammengeſetzte nicht aus Monaden beſtehen.

§ 152.

Dritte Antinomie.

Satz.

Nicht alles geschieht in der Welt nach Naturgesetzen, sondern es gibt auch eine Caussalität durch Freyheit.

Beweis.

Gesetzt, es geschehe in der Welt Alles nach Naturgesetzen, und es gebe in ihr keine unbedingte Caussalität, so setzt alles, was in der Zeit geschieht, etwas voraus, worauf es nothwendig folgt. Dieß vorhergegangene ist wieder etwas geschehenes, weil es nach der Voraussetzung bedingt ist, mithin setzt es eine noch ältere Caussalität voraus. Diese, als wieder etwas geschehenes wieder eine Andere; und so

Gegensatz.

Alles in der Welt geschieht nach Naturgesetzen, und es gibt keine Freyheit.

Beweis.

Fände in der Welt, als einem Ganzen von Erscheinungen, die nach dem Caussalitätsgesetze zusammenhängen, eine Caussalität durch Freyheit statt, so gäbe es ein Vermögen, einen Zustand, und eine Reihe von Folgen des selben, von selbst, das heißt, so anzufangen, daß Nichts vorausgehet, wodurch die Caussalität der, allererst eine Reihe von Handlungen anfangenden Ursache, bestimmt würde.

würde

würde eine unendliche Reihe von subordinirten Ursachen zum Vorschein kommen, wovon keine die oberste und absolut nothwendige wäre. Die ganze Reihe wäre also bedingt, ohne oberste Bedingung, mithin niemals vollendet.

Nun aber fodert das Gesetz der Natur, daß Nichts ohne hinreichend bestimmte Ursache in der Welt geschehe; folglich kann nicht alles nach Naturgesetzen geschehen — es muß eine Unbedingte, absolut erste Ursache geben, die, ohne durch eine andere Ursache bestimmt zu seyn, folglich von selbst eine Reihe von Erscheinungen anfangen kann, d. i. eine Caussalität durch Freyheit.

(Denn dieß sagt der Begriff der Freyheit, metaphysisch, und transcendental genommen) jeder Anfang zu handeln setzt aber einen Zustand voraus, worin die, zu handeln beginnende, Ursache noch nicht handelte. Der Zustand also, in welchem die Caussalität durch Freyheit eine Reihe von Handlungen allererst anfängt, dürfte von ihrem vorhergehenden Zustande schlechterdings nicht bestimmt seyn, und aus ihm, als Würkung, folgen. Das Caussalitätsgesetz, vermöge dessen alles, was geschieht, d. h. zu seyn anfängt, eine vorhergehende Ursache haben muß, hätte folglich hier keine Gültigkeit, mithin kann es in der Welt keine Caussalität durch Freyheit geben, weil sonst das Caussalitätsgesetz und mit ihm alle Erfahrung zerstöret würde.

§ 153.

§ 153.

Vierte Antinomie.

Satz.

Es existirt ein schlechthin nothwendiges Wesen, als die oberste Ursache der Welt, und selbst zur Welt gehörig.

Beweis.

Wenn kein schlechthin nothwendiges Wesen existirte, so ist das Seyn jedes Dinges in der Erscheinungswelt zufällig, und bedingt. Es gibt also etwas Bedingtes ohne Unbedingtes, das heißt, eine Reihe von bedingten Dingen, ohne Totalität der Bedingungen. Dieß ist widersprechend, weil alles Bedingte das Unbedingte als seinen letzten Träger, fodert. Folglich muß es ein schlechthin nothwendiges Wesen geben. Wä-

Gegensatz.

Es existirt kein schlechthin nothwendiges Wesen, weder in, noch auser der Welt, als ihre Ursache.

Beweis.

Wäre ein schlechthin nothwendiges Wesen in der Welt, als einem Ganzen der Erscheinungen, so würde es in der Reihe der Veränderungen der Welt einen schlechthin nothwendigen, unbedingten Anfang geben, was doch dem Gesetze der Caussalität widerspricht, nach welchem jede Ursache in der Erscheinungswelt wieder bedingt ist. Also müßte die Reihe der Weltveränderungen selbst Anfangslos und nothwendig seyn.

re.

re nun dieses Wesen nicht zur Welt gehörig, so wäre es nicht in der Zeit, und finge doch eine Reihe der Dinge in ihr an. Nun muß aber vor jedem Anfang eine Zeit vorhergehen, worin das Angefangene noch nicht war. Die Caussalität des nothwendigen Wesens gehört also zur Zeit, mithin es auch selbst, folglich zur Welt, als dem Inbegriffe der Erscheinungen in der Zeit.

Dieß aber ist unmöglich. Denn alle Theile dieser Reihe sind zufällig und bedingt: Folglich kann aus ihnen kein Ganzes entspringen, das nothwendig ist. In der Welt also existirt kein schlechthin nothwendiges Wesen. Es existirt aber auch nicht ausser der Welt. Denn wäre es, als Ursache der Welt, ausser der Welt, so müßte es, weil es die ganze Reihe der Weltveränderungen zuerst anfing, selbst anfangen, zu handeln. Seine Caussalität also würde in die Zeit, eben darum aber in den Inbegriff der Erscheinungen, d. i. in die Welt gehören, folglich das nothwendige Wesen selbst nicht ausser der Welt existiren, was doch der Voraussetzung widerspricht.

§ 154.

§ 154.

Die Auflösung dieses vierfachen Widerstreits der Vernunft mit sich selbst, ist nach Kant folgende. Den beyden ersten Antinomien liegt ein widersprechender Begriff zum Grunde, und daher kommt es, daß beydes, Satz und Gegensatz in ihnen falsch ist. Denn zwey einander contradictorisch entgegengesetzte Sätze können nicht alle beyde falsch seyn, außer, wenn der Begriff selbst widersprechend ist, der beyden zum Grunde liegt. Z. B. Die zwey Sätze „ein viereckigter Zirkel ist rund, und ein viereckigter Zirkel ist nicht rund, sind alle beyde falsch, ob sie gleich contradictorisch sind, von denen sonst die Regel gilt, daß von der Wahrheit des einen, die Falschheit (und umgekehrt) des Andern abhange. Den ersten Satz betreffend, ist es falsch, daß der genannte Zirkel rund sey, weil er ex hypothesi viereckigt ist. Es ist aber auch falsch, daß er nicht rund sey, eben weil er Zirkel ist. Der Begriff des viereckigten Zirkels ist selbst widersprechend, und so sind unter seiner Voraussetzung die zwey contradictorische Sätze zugleich falsch. Eben so sind die beyden ersten Antinomien, Satz und Gegensatz, zugleich falsch, weil ihnen ein widersprechender Begriff zum Grunde liegt. Dieser Begriff ist die **Welt als Ding an sich betrachtet.** Die Welt ist für uns kein Object der Erkenntniß, außer in so fern sie von uns im Raume, und in der Zeit angeschaut wird. Daß wir sie aber im Raume, und in der Zeit anschauen, kommt nach dem Ausspruche der Aesthetik lediglich daher, weil Raum und Zeit Formen unserer Sinnlichkeit sind. Ohne

diese

diese Sinnlichkeit voraus zu setzen, kann ich nicht sagen, daß die Welt an sich selbst im Raume und in der Zeit sey. Denn da würde ich mir offenbar widersprechen, indem, wenn ich Raum und Zeit zu Formen der Sinnlichkeit mache, ich eben dadurch gestehe, daß die Dinge an sich betrachtet (unabhängig von unserer Sinnlichkeit) nicht im Raume und in der Zeit existiren. — Wenn wir also nach der Größe der Welt, dem Raume und der Zeit nach, in denen sie existirt, fragen, so muß, wie billig, von der Erscheinungswelt, als welche nur allein im Raume und in der Zeit existirt, die Rede seyn. Da ist es aber für alle unsere Begriffe eben so unmöglich, zu sagen, die Welt sey unendlich, als, sie sey endlich. Denn keines von beyden ist in der Erfahrung enthalten, weil weder von einem unendlichen Raume, oder unendlicher verflossener Zeit, noch von der Begrenzung der Welt durch einen leeren Raum, oder eine vorhergehende leere Zeit, Erfahrung möglich ist (proleg. S. 148) Also müßte diese, auf die eine, oder auf die andere Art bestimmte Größe der Welt in ihr selbst liegen, abgesondert von aller Erfahrung und Anschauung, das ist, in ihr, als Ding an sich selbst. Nun aber ist, nach dem obigen, die Sinnenwelt, als Ding an sich betrachtet ein Widerspruch. Denn als Sinnenwelt im Raume und in der Zeit ist sie nur Erscheinung, die eine besondere subjective Vorstellungsart in uns voraussetzt. Und als Ding an sich, würde sie keine Erscheinung seyn, sondern unabhängig von unserer Vorstellungsart existiren. Da also der Frage über die Größe der Welt in Betreff ihrer Ausdehnung, und Dauer, wenn sie beantwortlich

seyn

seyn soll, ein widersprechender Begriff (die Sinnenwelt als Ding an sich) zum Grunde gelegt werden muß; das logische Merkmahl eines widersprechenden Begriffes aber eben darin besteht, daß unter seiner Voraussetzung zwey widersprechende Sätze zugleich falsch sind: so folgt, daß die Auflösung dieses Problems allemal falsch seyn werde, man mag sie nun nach dem Satze oder Gegensatze geben. Das nämliche gilt von der zweyten Antinomie (Proleg. S. 149.)

§ 155.

Den beyden übrigen Antinomien liegt zwar kein widersprechender Begriff zum Grunde; in ihnen wird nicht, wie bey den beyden ersten, das jenige, was sich widerspricht, als in einem Begriffe vereinbar gedacht: Gleichwohl wird eine Voraussetzung gemacht, welche falsch ist, und daher kömmt der Widerstreit zwischen Satz und Gegensatz, der in der That nicht statt findet. Diese falsche Voraussetzung ist: daß das jenige, was in einem Begriffe, nur nach verschiedener Rücksicht, vereinbar ist, als sich widersprechend vorgestellt wird; folglich, da bey den zwey ersten Antinomien alle beyde antithetische Sätze falsch waren, werden hier alle beyde wahr seyn können, da der Widerstreit auf einer bloß falschen Voraussetzung beruht. Diese falsche Voraussetzung recht zu verstehen, ist zu bemerken, daß alle Dinge, die wir erkennen, unter einem doppelten Gesichtspuncte gedacht werden können. Sie sind einmal Erscheinungen, und als solche für uns nur erkennbar, und dem Caussalitätsgesetze, das überall Nothwendigkeit, und einen unendli-

chen

chen Regreß in der Reihe der Bedingungen involvirt, unterworfen. In dieser Hinsicht ist der Gegensatz der dritten und vierten Antinomie wahr. — Diesen Erscheinungen aber liegt noch ein intelligibler Gegenstand zum Grunde — Ein Ding an sich, das für uns in Bezug auf die Erkennbarkeit, auf immer ein = X, ein unerkennbares Etwas bleibt. In Rücksicht dieses Gegenstandes kann auch der Satz der beyden Antinomien wahr seyn. Satz und Gegensatz ist also in dem Begriffe der Welt, in wie fern er unter einer verschiedenen Rücksicht genommen wird, einmal als Erscheinung, und einmal als Ding an sich vereinbar, mithin die doppelte Antinomie nur scheinbar. Würde aber das Subject der Freyheit z. B. gleich den übrigen Gegenständen, als bloße Erscheinung vorgestellt, so wäre der Widerspruch unvermeidlich. Denn es würde eben dasselbe (Freyheit) von einerley Gegenstand in der selben Bedeutung (als Erscheinung) zugleich bejahet und verneinet werden. Wird aber Naturnothwendigkeit nur auf Erscheinungen bezogen, und Freyheit auf das Ding an sich, das der Erscheinung zum Grunde liegt, so entspringt kein Widerspruch.* — Dem zu Folge (die weitere Ausführung muß bey Kant selbst nachgelesen werden) ist der Widerstreit der Vernunft mit sich selbst nur dadurch vertilgbar, wenn man zugibt, daß wir die Dinge nicht erkennen,

---

* Die Naturnothwendigkeit findet dann statt nach dem empirischen Character der Subjecte, in wie fern Sie sind; Freyheit aber nach dem intelligiblen Character, in wie fern Sie handeln.

kennen, wie sie an sich sind, sondern bloß, wie sie unter den Formen der Sinnlichkeit Raum und Zeit erscheinen. Da nun in diesem Hauptsatze der Formale, oder kritische Idealism besteht, den Kant in seiner Aesthetik aufstellt, so erhellet, daß die Antinomie der reinen Vernunft ein indirecter Bestättigungsgrund für die Wahrheit dieses Idealism, folglich für die Wahrheit des Fundamentes der ganzen Kantischen Vernunftkritik sey.

§ 156.

Die theologische Idee — All der Realität — welche die Vernunft zur durchgängigen Bestimmung der Dinge überhaupt gebraucht, realisirt, hypostasirt, * und so fort als Subject gedacht, oder personifizirt ist das Object der rationalen Theologie. Die Vernunft, um das Daseyn des allerrealsten Wesens d. i. Gottes zu erweisen, hat von jeher dreyerley ** Wege eingeschlagen 1)

Den

---

* υποστασις (Subsistenz) bezeichnet das für sich bestehen der Substanzen, oder die Art, wie die Substanzen existiren, zum Unterschiede der Art, wie die Accidenzen existiren, welche Existenz die Inhärenz genannt wird.

** Daß für Sie nicht mehr, als 3 Wege möglich seyen, um das Daseyn Gottes theoretisch zu beweisen, erhellet leicht. Denn die Thatsachen der Natur, von denen zu diesem Zwecke ausgegangen werden kann, sind nur 3. Entweder 1) das wahrnehmbare Daseyn der Sinnenwelt oder 2) das Daseyn der Welt überhaupt, oder endlich 3) Etwas bloß Mögliche. Cf. § 103. meines Compendii Critices Rationis practicæ Wirceburgi MDCCC. sumtibus Rienneri editi.

Den ontologischen, auf dem sie aus der bloßen Möglichkeit des allerrealsten Wesens dessen würkliche Existenz folgerte. 2) Den cosmologischen, bey dem sie das Daseyn irgend eines Dinges überhaupt zum Grunde legte, und von der Zufälligkeit des selben auf das Daseyn einer nothwendigen Ursache, und von dem Begriffe dieser auf das Daseyn eines allerrealsten Wesens d. i. Gottes schloß. 3) Den physikotheologischen, der von der Ordnung und Regelmäßigkeit der Welt, die aus der Erfahrung hervorleuchtet, ausgeht, und bey dem Daseyn einer vernünftigen Ursache, die man Gott nennt, endigt. Dieser Physikotheologische Beweis war sonder Zweifel der erste, den die Vernunft aufstellte. Denn er liegt unsern Sinnen, denen der Naturmensch vor der Cultur seines Geistes am meisten folgt, am nächsten. Auf ihn folgte der Cosmologische am Leitfaden der Speculation, da die Vernunft schon durch die Beobachtung und Vergleichung der Erfahrungs data geschärft war. Und auf diesen kam endlich der durch den Erzbischoff Anselm zu Canterbury (Seculo XI.) zuerst aufgestellte und nachher durch des Cartes nur aufs neue vorgetragene ontologische Beweis, der ganz am Leitfaden der Speculation fortgeht.

§ 157.

Die Hauptmomente des ontologischen Beweises* sind folgende. „Alles, was keinen Widerspruch enthält, ist mög-

* Wie Anselm, und nach ihm Cartesius den ontologischen Beweis vorgetragen haben, erhellet aus jenes seinem Proslogion Cap. II. und III., und aus

möglich: Nun involvirt das Daseyn des allerrealsten Wesens keinen Widerspruch, also ist es möglich. Das Daseyn ist aber selbst eine Realität, folglich muß ihm, da es das allerrealste Wesen ist, folglich alle Realitäten besitzt, auch das Daseyn zukommen. Es existirt also würklich, und zwar nothwendig. Daß dieser Beweis nichtig, und von allen Seiten her wurmstichig sey, ist allen Philosophen bessern Schlages längst bekannt, was schon Leibnitz in den Actis Erud. Lipf. 1684, und P. D. Huetius (1689) und Brillon in seiner im Journal des Sçavans de anno 1701 vorkommenden Abhandlung „jugement de la preuve de l' existence de dieu prise par l' idée de l' etre très parfait" gegen das ontologische Argument angemerkt haben, kommt im Auszuge vor in dem § 105 meines Compendii Critices Rationispracticæ. Keiner beruft sich deswegen mehr auf ihn, selbst von denen nicht, welche das Daseyn Gottes durch Gründe der bloß theoretischen Vernunft erweisen zu können glauben. Der Hauptfehler liegt darin, daß das Daseyn unter die Realitäten gezählt wird, da es doch nichts anders ausdrückt, als ein bloßes Verhältniß, in welchem ein Ding zu unserm Erkenntnißvermögen stehet. Folglich müßte das allerrealste Wesen, wenn es ein Gegenstand der Erkennbarkeit für uns seyn sollte, nicht eine bloße Idee, sondern Etwas seyn, das im Raume und in der Zeit von uns

---

aus dieses seiner 5ten Meditation, welche beyde Stellen auch in den Anmerkungen zu § 104 meines Compendii Critices Rationis practicæ enthalten sind.

uns angeschaut, und nach den schematisirten Categorien gedacht werden könnte. Denn dieß ist das Verhältniß zu unserm Erkenntnißvermögen, in welchem alle Dinge nothwendig stehen müssen, die von uns erkannt werden sollen. — Zweytens ist der Satz, daß das allerrealste Wesen möglich sey, noch lange nicht dadurch erwiesen, daß man sagt, es sey denkbar, weil sein Begriff keinen Widerspruch involvirt. Denn dieß gründet nichts mehr, als eine bloß logische Möglichkeit. Ob aber der Begriff, der sich nicht selbst widerspricht, und in so fern eine logische Möglichkeit aussagt, auch eine objective Realtät habe, d. h. ob er kein leerer Begriff sey, sondern ein Object bezeichne, das auch möglich ist; d. h. von uns unter den formalen Bedingungen der Sinnlichkeit, und des Verstandes erkannt werden könne, dieß ist eine andere Frage, die nicht nach dem Princip entschieden werden kann „Alles, was sich nicht selbst widerspricht, ist möglich: Denn der Satz„ Etwas ist möglich, oder würklich — ist ein synthetischer Satz, wie Kant (Kritik S. 626 seq.) ausführlich erweiset: es kann also nicht so fort aus Begriffen, die sich nicht selbst widersprechen, gefolgert, sondern muß nach den Grundsätzen der Modalität, die in der Analytik aufgestellt werden, und die drey Arten, wie ein erkennbarer Gegenstand zu unserm Erkenntnißvermögen sich verhalten könne, ausgemittelt werden.

§ 158.

Der cosmologische Beweis (nach Leibnitz argumentum a contingentia mundi) legt die Erfahrung von dem

dem Daseyn eines Etwas überhaupt zum Grunde, und schließt so: Wenn Etwas existiret, so muß auch ein schlechthin nothwendiges Wesen existiren. Nun existire zum mindesten ich selbst, also existirt auch ein absolut nothwendiges Wesen. Der Beweis des Obersatzes ist: Alles was existiret, ist seiner Existenz nach entweder nothwendig, oder zufällig. Ist es nothwendig, so haben wir, was wir verlangten, — ein absolut nothwendiges Wesen. Ist es aber zufällig, so setzt es, nach dem Princip der Caussalität, eine Bedingung, als seine Ursache voraus. Diese Bedingung, wenn sie wieder bedingt ist, setzt eine noch höhere Bedingung voraus, und so gilt der Regressus bis zu einer Ursache, die nicht mehr bedingt, und folglich absolut nothwendig ist. Existirte eine absolutnothwendige Ursache nicht; so kämen wir auf eine unendliche Zahl bedingter Dinge; eine solche aber ist nicht möglich: denn wäre Sie möglich, so müßte Sie, wie jede Zahl in zwey gleiche Theile getheilet werden können; diese wären dann entweder endliche, oder unendliche Größen. Im ersten Falle aber würde das Absurdum folgen, daß aus der Addition zweyer endlichen Größen eine unendliche erzeugt werden könne; im 2ten aber das Absurdum, daß der Theil dem Ganzen gleich sey. Mithin muß ein absolut nothwendiges Wesen existiren. Dieses absolut nothwendige Wesen ist nun zugleich ein allerrealstes Wesen. Denn das, was absolut nothwendig existiret, hat den zulänglichen Grund seines Daseyns, und seines ganzen Wesens in sich selbst (es ist ein Ens à se); da aber der zulängliche Grund einer Realität selbst eine Realität ist; und alle Realitäten zu-

sammenstimmen; so folgt, daß das absolut nothwendige Wesen, weil es den zulänglichen Grund aller, zu seinem Daseyn nothwendig gehörigen, Bestimmungen in sich selbst hat, auch den zulänglichen Grund aller übrigen Realitäten, die mit seinen wesentlichen Bestimmungen vereinbar sind, in sich haben müsse, mithin daß es zugleich ein allerrealstes Wesen sey: also ist der Begriff des allerrealsten Wesens der einzige, dadurch ein nothwendiges Wesen gedacht werden kann, mihin da dieses existiret, so existiret ein allerrealstes Wesen d. i. Gott nothwendig. — Auch dieser Beweis ist fehlervoll. Denn sein Hauptnerve beruhet auf dem Satze, daß, wenn etwas zufälliges existirt, auch etwas nothwendiges existiren müsse. Nun erkennen wir bloße Erscheinungen. Alle Erscheinungen aber, als bedingt, stehen unter dem Gesetze der Caussalität, und dieses involvirt Nichts weiters, als daß, wenn eine Erscheinung gegeben ist, eine andere, als ihre Ursache, ihr in der Zeit vorhergehen müsse. Diese vorausgehende Erscheinung aber ist wieder bedingt, eben weil sie Erscheinung ist, und so kommen wir nach diesem, bloß auf Gegenstände der Erfahrung anwendbaren Caussalitätsgesetze, auf eine unendliche Reihe lauter bedingter Gegenstände, wovon ein jeder zugleich wieder die Bedingung eines Andern ist. Wir kommen nie auf eine allerletzte, absolute Bedingung, die außer der Phänomenen-Reihe liegen müßte. Der Grundsatz der Caussalität, der dem Obersatze des ersten Arguments zum Grunde liegt, ist also fälschlich so weit ausgedehnt, um nach ihm aus dem Daseyn eines zufälligen Dinges, das Daseyn eines nothwendigen, und

in

in so fern jenseits der Erfahrung gelegenen Wesens zu folgern. Wahr ist es, daß das Princip „wenn das Bedingte gegeben ist, müssen auch die Bedingungen existiren, und man muß Sie so weit verfolgen, bis man auf die Totalität der Bedingungen, d. i. auf die absolute Bedingung kömmt" in der Natur der Vernunft selbst, als eines Vermögens der Schlüsse, gegründet, und in so fern ganz analytisch sey (134): Allein dieses Princip ist bloß regulativ, und kann schlechterdings nicht als ein constitutives gebraucht werden. Es wird aber constitutiv gebraucht, wenn man ihm diesen Sinn unterlegt: Wenn das Bedingte gegeben ist, ist zugleich auch die Totalität der Bedingungen, oder die absolute Bedingung mitgegeben. — So ausgedrückt (wie es im cosmologischen Argumente würklich genommen wird) ist es offenbar ein synthetisches a priori: Denn im Begriffe des Bedingten liegt nur analytisch der Begriff einer Bedingung, aber nicht einer absoluten Bedingung: vielmehr kann diese Bedingung wieder bedingt seyn. Also ist es synthetisch, und zwar a priori, wegen seiner absoluten Allgemeinheit: also müßte es, wenn es gültig wäre, als solches von bloßen Phänomenen gültig seyn. Aber in Beziehung auf diese ist es offenbar falsch, indem in der Phänomenenwelt keine absolute Ursache statt findet (117). Also ist der Nervus des cosmologischen Argumentes = 0, und sonach es selbst = 0. Ferner ist der Grundsatz „alle Realitäten stimmen zusammen" der in ihm auch gebraucht wird, nur in logischer Hinsicht wahr (denn die Realitäten

täten, bloß logisch genommen, bezeichnen bloße Bejahungen: Bejahungen aber heben einander im Denken nicht auf, also stimmen alle Realitäten, logisch genommen, zusammen) in materialer Rücksicht aber (in wie fern die Realitäten als Bestimmungen eines und des selben realen Objectes betrachtet werden) falsch. Denn hier können Sie sich so entgegen gesetzt seyn, daß die Eine die Andere entweder ganz, oder zum Theile aufhebt, wie z. B. die vis attrahens, und repellens an einem und dem selben Objecte verbunden gedacht. Endlich den Beweis betreffend, welchen die Cosmotheologen von dem Begriffe einer unendlichen Zahl bedingter Dinge, als einem sich selbst widersprechenden Begriffe hernehmen, um das Daseyn einer absolutnothwendigen Ursache zu erzwingen: so ist das Wurmstichige des selben im § 108 meines Compendium's Critices Rationis practicae ausführlich nachgewiesen. Hier bemerken wir nur noch, daß Kant der Meinung ist, das cosmologische Argument sey im Grunde das ontologische, nur unter einem neuen Zuschnitte. Denn sein Hauptnerve sey „ein jedes schlechthin nothwendiges Wesen ist zugleich das allerrealste Wesen": Nun aber müsse sich dieser Satz, wie alle bejahenden Urtheile wenigstens per accidens umkehren lassen „Einige allerrealste Wesen sind zugleich schlechthin nothwendige Wesen": da aber ein Ens realissimum von einem Andern nicht unterschieden ist, so lasse sich simpliciter umkehren „ein jedes allerrealste Wesen ist ein nothwendiges Wesen" wo also, wie im ontologischen, aus dem Begriffe des allerrealsten Wesens die absolute Nothwen-

wendigkeit im Daseyn gefolgert werde. — Allein, daß diese Kantische Meinung falsch sey, ist in der Note zu § 108 meines Compendium's Rationis practicae erwiesen.

§ 159.

Aus den nämlichen Gründen ist das physikotheologische Argument wurmstichig, und für denjenigen, der eine feste Ueberzeugung verlangt, unbefriedigend. Es ist folgendes: In der Welt herrscht die größte Ordnung, Schönheit und Zweckmäßigkeit. Diese Ordnung weiset unwiderstehlich auf Absicht und Zweck hin. Folglich kann die nach Absichten und Zweck eingerichtete Welt kein Werk der blindwürkenden Natur (des Ohngefährs oder des Schicksals) seyn, sondern setzt einen verständigen Urheber außerhalb ihrem Gebiethe voraus. Da nun diese Ordnung der Welt ein zufälliges Ding ist: jedes zufällige aber ein nothwendiges Wesen voraussetzt, so muß der Welt Urheber im Daseyn nothwendig seyn. Ein nothwendiges Wesen aber ist auch ein allerrealstes Wesen, folglich existirt ein allerrealstes Wesen als Urheber der zweckmäßigen Welteinrichtung.

§ 160.

Dieses Argument, ob es gleich, wie Kant anmerket, das klärste, dem gemeinen Verstande einleuchtend, und

das älteste ist, hat doch so viele, und so erhebliche Mängel, daß es auf die Würde eines metaphysischen Räsonnements, das Nothwendigkeit bey sich führet, keinen Anspruch machen kann. Denn 1) ist die Ordnung und Zweckmäßigkeit, worauf es baut, nur ein Resultat unserer Beobachtung, die jedesmahl nur eine eingeschränkte Erfahrung, und folglich keine Allgemeinheit im Schließen bildet. Unsere Begriffe von ihr sind sehr eingeschränkt, und die Data der Erfahrung, worauf wir sie fußen, nicht so vollzählig, daß sich ihnen nicht eine Summe anderer, die für den Mangel aller Zweckmäßigkeit für unsere Einsicht bürgen, entgegenstellen ließe*. Wir würden also, wenn wir Gott nach diesem Begriffe

---

* „Nur ein Beyspiel! Wie hat man es nicht bewundert, daß der weise, und gütige Schöpfer dem Menschen zwey Augen gegeben habe, und nicht Eines. Dieß zarte Organ, sagte man, ist so vielen Gefahren ausgesetzt, daß leicht zu besorgen stehet, es werde verletzt werden; dann wären dem Menschen so viele Freuden entzogen; darum gab ihm der wohlthätige Schöpfer der Augen zwey, damit, wenn das Eine unbrauchbar wird, das Andere noch übrig ist. — Allein Freunde! — so kann nun hier ein Gegner antworten, — warum dann nicht lieber drey oder vier Augen? denn man hat doch auch Beyspiele, daß Menschen ihre beyden Augen verloren haben. Warum setzte der Schöpfer nicht auch Augen auf die hintere Seite des Menschen, um auch zu sehen, was auf dem Rücken

griffe von Teleologie bemessen wollten, nur eine sehr eingeschränkte Kenntniß von ihm zu Stande bringen. 2) Ist dieser Schluß im Grunde nur analogisch, d. h. gleich dem jenigen, nach welchem ich von dem Daseyn eines zweck-

---

cken geschehe? Warum schuf er das leicht zu verletzende Organ nicht dauerhafter? Warum läßt er dem armen Blinden sich die verlornen Augen nicht eben so reproduziren, wie dem Krebse die verlornen Scheeren und Füße? Dieser Fragen hätte ich noch hundert, aber ich will Euch damit verschonen. Sagt mir nur jetzt auf euer Gewissen, ob ihr nicht die Weisheit, und Güte des Schöpfers ebenfalls und noch mehr bewundert hättet, wenn das, wornach ich fragte, so wäre, wie es nicht ist; wenn der Mensch 4 Augen, einen Janus Kopf hätte? dann würdet ihr es ohne Zweifel mit der Weisheit, und Güte des Schöpfers nicht reimen können, daß Er Menschen schaffen sollte mit zwey Augen, und Einem Gesicht. Gestehet es Euch nur selbst: ihr bewundert das, was da ist; es sey, wie es wolle. — Und sagt mir doch, Ihr, die ihr so viel von Ordnung, und Harmonie in der Natur prediget, und Sie uns darum als das Werk eines Allmächtigen, Allweisen, Allgütigen vorzeiget, woher die viele Unordnung, der ewige Streit in dieser Natur? Warum zerschlägt sein Donner seine Bäume? warum frist sein Tiger den schuldlosen Wanderer, der den Weg seiner Pflicht geht u. s. f.? Soll hier von einem Welturheber die

Rede

zweckmäßig eingerichteten Uhrwerkes, auf das Daseyn eines Uhrmachers schließe. Ich kann blos sagen, so wie sich ein Uhrmacher zu seinem Uhrwerke verhält, eben so verhält sich die Ursache, die wir Gott nennen, zu der zweckmäßigen Einrichtung der Welt, wobey es also ganz unausgemacht bleibt, ob diese Ursache Weltschöpferinn (was wir zum Begriffe von Gott fodern) oder nur Welteinrichterinn d. h. ein Wesen sey, das den bereits schon vorhandenen Stoff nur nach den Gesetzen der Zweckmäßigkeit geordnet hat. In diesem letztern Falle würden wir an Gott keinen Weltschöpfer (was doch das charakteristische Merkmahl in dem Begriffe des wahren Gottes ausmacht) sondern nur einen weisen Architekten der schon vorhandenen, (vielleicht von Ewigkeit her existirenden) Materie haben. 3) Verläßt die Vernunft, um einen bestimmten Begriff von dem Welt Urheber

zu

Rede seyn, so laßt uns lieber mit Zoroaster deren zwey annehmen, die gleichmächtig sind, und im ewigen Streite mit einander liegen. Ihr habt zwar noch eine Ausflucht. Ihr könnet sagen, daß euer blödes Auge nicht zureiche, auch hier die Spuren der Weisheit und Güte zu erforschen. Aber wie, wenn ich Euch nun antwortete, daß es vielleicht eben von diesem blöden Auge, das nicht Alles erforschen kann, herrühre, daß ihr Documente der Weisheit, und Güte da fandet, wo keine zu finden waren?" Jo. C. C. Schmidt's Prof. der Theologie in Giessen Nachricht — den Fichteschen Atheism betreffend. 1799. S. 14 — 16.

zu haben, wieder das Leitband der Erfahrung, von der sie doch ausging, geht zu dem transcendentalen Begriff der Zufälligkeit der Welt über, und folgert aus ihm ein nothwendiges Wesen, und aus dem Begriffe dieses schließt sie auf die Existenz eines allerrealsten Wesens. Folglich sinkt das ganze, hochgerühmte physikotheologische Argument in den cosmologischen Beweis zurücke — ist also für den spekulativen Denker, in Absicht auf feste Ueberzeugung, die vor der strengsten Kritik die Probe halten könnte, eben so unbefriedigend, als es der ontologische und cosmologische Beweis auf immer seyn müssen.

§ 161.

Die ganze rationale Theologie ist dem zufolge ein eben so nichtiges und chimärisches Unterfangen der reinen Vernunft, als wir an der rationalen Seelenlehre und Cosmologie gesehen haben. Das allerrealste Wesen bleibt also, so wie die Seele und das Weltganze, für die bloß spekulative Vernunft eine bloß regulative Idee, um der durchgängigen Bestimmung irgend eines Dinges, worauf die Form des disjunktiven Vernunftschlusses geht, Genüge zu leisten, und um überhaupt die Reihe der bedingten Verstandeserkenntnisse durch das Unbedingte zur absoluten Vollständigkeit zu bringen. Von dem Objecte dieser Ideen können wir schlechterdings Nichts wissen, weil es uns in keiner Erfahrung, worauf alles unser Wissen beschränkt ist, jemahls gegeben werden kann. Alle Gründe, die man entweder für oder wider das

Da-

Daseyn Gottes, der Freyheit, und Seelenunsterblichkeit aufstellen mag, sind also, wenn sie auf bloß spekulativem Wege gefährt werden wollen, auf immer in die Klasse wurmstichiger Sophistikationen zurückgewießen, und somit den unseligen Fehden, die zeither die philosophirenden Partheien der Naturalisten, Theisten, Atheisten, Supernaturalisten ꝛc. unter sich führten, auf einmahl ein Ende gemacht. Denn alle rühmten sich der objektiven Einsicht in die Natur der Dinge, worüber sie unter einander im Kampfe lagen. Alle stützten sich auf die Resultate ihrer spekulativen Nachforschungen, deren Unhaltbarkeit doch, und gänzliche Unmöglichkeit die Kritik nach dem zeither geschilderten Gange erwiesen hat. Sie — diese Kritik — begnügt sich, den Ideen, Gott, Freyheit ꝛc. eine bloß subjecive Realität verschafft zu haben, indem sie zeigt, daß sie nicht ein Geschöpf der dichtenden Phantasie, sondern ein Product der spekulativen Vernunft selbst sind, und überläßt es dem praktischen Vernunftvermögen (d. i. der Vernunft, in wie fern sie uns das Bestreben nach Sittlichkeit gebeut), diesen Ideen objektive Realität zu geben, d. h. zu zeigen, daß ihnen würkliche Objekte entsprechen, von deren Daseyn wir uns auf dem Wege des vernünftigen Glaubens eine eben so feste Ueberzeugung verschaffen können, als uns nur immer sonst die theoretische Vernunfteinsicht geben kann.

§ 162.

§ 162.

Auf diese Art schließt sich der praktische Vernunftgebrauch an den theoretischen, nach Kant, von selbst an, und steht mit ihm in dem schönsten Einklange. Ob aber die Vernunft würklich praktisch sey, d. h. ob sie würklich Principien enthalte, die den Willen des Menschen als eines vernünftigen Wesens zum Handeln bestimmen, kann nicht anders ausgemittelt werden, als durch eine genaue und vollständige Untersuchung dieses Vermögens d. i. durch eine Kritik der praktischen Vernunft. Kant hat diese Kritik geliefert, und vermittelst ihrer das jenige, was er in der Kritik der theoretischen Vernunft niedergerissen, und von der Sphäre der Erkennbarkeit ausgeschlossen hat, aus ganz andern Materialien wieder aufzubauen gesucht, und in das Gebieth des vernünftigen **Glaubens** verwiesen. Sie ist also das Complement seiner spekulativen Nachforschung, nicht, als wenn diese nicht für sich bestünde, und noch einer anderweitigen von der Kritik der praktischen Vernunft herzunehmenden Bestättigung bedürftig wäre: sondern nur in so fern, als man urtheilen will, was die Kantische Philosophie über **Gott, Freyheit, Unsterblichkeit,** und über die Verbindlichkeit des Sittengesetzes (von welchen Objecen das ganze Interesse der Menschheit abhängt) für einen Aufschluß gebe? — daß wir nach bloß spekulativen Gründen von diesen Objekten weder pro noch contra etwas wissen können, ist das Resultat der theoretischen Vernunftkritik. Diese Entscheidung ist aber

so

so lange hart, und jedem, der als Mensch, ein nothwendiges Interesse an jenen Gegenständen nimmt, so lange unausstehlich, als er nicht weiß, daß die Ueberzeugung von ihrem würklichen Seyn auf noch andere, und unumstößliche Principien gebaut werden könne. Welches diese Principien seyen, untersucht nun die Kritik der praktischen Vernunft; diese muß also nothwendig als Complement der erstern in Anschlag gebracht werden, wenn man nicht einseitig über den Gehalt des Kantischen Systems aburtheilen, und das selbe, ohne Grund, als für Religion, Moralität, und Staat gefährlich verschreien will.

Ende des ersten Theiles.

Zweyter Theil.

Darstellung
der
Hauptmomente
der
Elementarlehre
der Kantischen Kritik der reinen, und practischen Vernunft.

Oder

Zweyte verbesserte, und vermehrte Ausgabe der kurzen, und deutlichen Darstellung des Kantischen Systems nach seinem Hauptzwecke, Gange, und inneren Werthe

von

Andreas Metz,
der Philosophie und Theologie Doctor, und der Philosoph. und Mathesis Professor in Würzburg.

Zweyter Theil.

Darstellung der Hauptmomente der Elementarlehre der Kantischen Kritik der practischen Vernunft.

Bamberg und Würzburg,
bey Tobias Göbhardt sel. Wittwe.
1802.

In officiis colendis ſumma eſt Naturæ humanae dignitas.

Omnes gentes & omni tempore una lex & ſempiterna, & immortalis continebit: unusquisque erit communis quaſi magiſter & imperator omnium Deus ille, legis hujus inventor, diſceptator, lator: cui qui non parebit, ipſe ſe fugiet, ac Naturam hominis aſpernabitur, atque hoc ipſo luet maximas pœnas, etiamſi cetera ſupplicia, quæ putantur, effugerit. CICERO.

Darstellung der Hauptmomente der Elementarlehre der Kantischen Kritik der practischen Vernunft.

I. Abschnitt.

Begriff, und Theile der Kritik der practischen Vernunft.

§ 1.

Die Philosophie heißt **theoretisch**, in wie fern Sie sich mit der wissenschaftlichen Untersuchung der Gesetze der Erkenntniß dessen abgibt, was da **ist**, und **geschiehet** (der **Natur** Objecte); **practisch** aber *, wenn

* Das Wort practisch wird hier in der strengsten Bedeutung genommen, wo es nämlich nur den jenigen Vernunftgebrauch bezeichnet, durch den die Gesetze des freyen Handelns, dessen Zweck die Realisirung des Rechtes und der Tugend ist, bestimmt werden, ohne sich im geringsten mit der Erkenntniß dessen, was ist, zu befassen. — Das in den Wissenschaften z. B. der Mathesis, Chemie, Medicin u. s. w. gemeinhin so genannte practische Erkenntniß ist nur ein technisch (zur Kunst gehöriges) practisches, und als solches vom theoretischen nur durch die Art, und Weise unterschieden, wie ein, und der selbe Natur Gegenstand behandelt wird.

wenn Sie die Gesetze des Freyheits Gebrauches, oder, was das Nämliche ist, die Principien zur Bestimmung dessen, was seyn soll, und geschehen darf, zum Gegenstande ihrer Untersuchung hat. Der Natur, und Freyheits Begriff ist es also, was die beyden genannten Haupttheile aller Philosophie constituiret. Jener (der Natur Begriff) gehet auf ein Seyn, dieser aber (der Freyheits Begriff) auf das Handeln. Die practische Philosophie ist sonach Wissenschaft der Freyheitsgesetze, und wird als solche auch mit Recht Moralphilosophie (von den alten Griechen Ethik, welches Wort aber heut zu Tage nur für einen besondern Theil der Moral-Philosophie gebraucht wird) genannt.

§ 2.

Die höchste Erkenntnißquelle der practischen Philosophie, d. i. die Quelle der Principien zur Bestimmung dessen, was geschehen soll, und geschehen darf, kann nur die Vernunft seyn. Denn nur den Principien der Vernunft, als solcher, kann der Character der absoluten Allgemeinheit, und Nothwendigkeit zukommen, welcher den Begriffen des Rechtes, und der Tugend unzertrennlich anklebet.

Die

---

wird. Die practische Philosophie ist dagegen von der theoretischen so wohl in Ansehung des Objectes, als des Zweckes wesentlich unterschieden, und Sie allein heißt vorzugsweise (κατ' ἐξοχήν) practisch, da die so genannten practischen Theile der übrigen Wissenschaften eigentlich technische genannt werden sollten.

Die Aussprüche des Gemeinsinnes, der Geschichte älterer, und neuerer Zeiten, der Offenbarung, der Regierung u. s. w. bedürfen selbst erst einer Prüfung durch die Vernunft, um als wahr gelten zu können. In ihnen also kann die Erkenntnißquelle der Moral unmöglich enthalten seyn. — Es ist also vor allem eine Prüfung der Vernunft selbst nöthig, um einzusehen, ob Sie als reine Vernunft, d. i. außer Verbindung mit der Sinnlichkeit, als dem Sitze der Neigungen, und Triebe, für sich, practisch sey, d. i. Principien zur Bestimmung des freyen Handelns enthalte, und welches diese Principien seyen. Diese Prüfung der Vernunft heißt Kritik der practischen Vernunft, und ist von der Kritik der reinen theoretischen Vernunft wesentlich unterschieden. — Die Kritik der practischen Vernunft also, weil Sie die Bedingungen der Möglichkeit einer practischen Philosophie allererst untersuchet, stehet mit Recht an der Spitze der gesammten practischen Philosophie, und auf Sie folgt allererst das System der practischen Philosophie selbst, dessen Theile nach Kant (Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre VII. XII) die Metaphysik der Sitten, und die moralische Anthropologie sind, wovon jene wieder in metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, (jus) und in eben solche für die Tugendlehre (Ethik) zerfällt. (Kants metaphys. Anfangsgründe der Rechtslehre Vorrede).

Anmerkungen.

1) Die Grundbedingung der Möglichkeit eines Systems der practischen Philosophie ist der Begriff der

Freyheit, wie von selbst erhellet. Dieser Begriff aber ist, als reiner Vernunftbegriff, für die theoretische Philosophie transcendent, d. i. ein solcher, dem kein angemessenes Beyspiel in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werden kann, welcher also keinen Gegenstand einer uns möglichen theoretischen Erkenntniß ausmacht, und schlechterdings nicht für ein constitutives, sondern lediglich als regulatives, und zwar nur bloß negatives Princip der speculativen Vernunft gelten kann. (Kants metaph. Anfangsgründe der Rechtslehre XVIII.) Die Kritik der practischen Vernunft hat also zuvörderst die objective Realität dieses Begriffes, als Begriffs der absoluten Caussalität, nachzuweisen, und dadurch allererst zu dem Systeme der practischen Philosophie das Fundament zu legen. Hierauf folgt dann ganz natürlich das System der Vernunftgesetzgebung selbst für den möglichen Freyheitsgebrauch, unter dem Titel: Metaphysik der Sitten, da Metaphysik überhaupt ein System der Erkenntniß a priori aus bloßen Begriffen ist, (Kant l. c. X.) das System also der Principien a priori für den möglichen Freyheitsgebrauch mit Recht Metaphysik der Sitten genannt wird, und dieses ist wieder zweytheilig, nämlich a) Rechtslehre b) Tugendlehre, indem der mögliche Freyheitsgebrauch nur 2fach ist, entweder ein äußerer d. i. ein solcher, für den auch eine äußere d. i. solche Gesetzgebung möglich ist, deren Triebfeder außer der Idee des Gesetzes selbst liegt, mithin in einem Incitamente von außen, das pathologisch nöthigend ist, enthalten ist; oder ein innerer, d. i. ein solcher, dessen Gesetzgebung nur eine innere ist, d. i. eine solche, zu deren Erfüllung das pathologisch afficirte Vernunftsubject sich durch die bloße Idee des Gesetzes selbst bestimmen muß, aber nicht phy-

physisch durch Andere genöthiget werden kann. — Handlungen, zu denen man durch eine äußere Gesetzgebung verbunden ist, sind Rechtspflichten, die der 2ten Art aber bloße Tugendpflichten. Die Metaphysik der Sitten kann also nur zwey Theile haben, wovon der erstere die Rechtspflichten, und der andere die Tugendpflichten abhandelt. — Das Gegenstück einer Metaphysik der Sitten, als das andere Glied der Eintheilung der practischen Philosophie überhaupt ist die moralische Anthropologie, welche aber nur die subjectiven, hindernden sowohl, als begünstigenden Bedingungen der Ausführung der Gesetze der Ersteren in der menschlichen Natur, die Erzeugung, Ausbreitung, und Stärkung moralischer Grundsätze (in der Erziehung der Schul- und Volksbelehrung) und dergleichen andere sich auf Erfahrung gründenden Lehren, und Vorschriften enthalten, und die nicht entbehrt werden kann, aber durchaus nicht vor jener vorausgeschickt, oder mit ihr vermischt werden muß u. s. w. Kant l. c. XI - XII.

2) Das Wort Ethik bezeichnete in den alten Zeiten die Sittenlehre überhaupt, wie schon aus der unter den Griechen geltenden Eintheilung der Philosophie überhaupt in Logik, Physik, und Ethik erhellet. Man nannte Sie auch die Lehre von den Pflichten. In der Folge hat man es rathsam gefunden, diesen Namen auf die Lehre von den jenigen Pflichten, die nicht unter äußeren Gesetzen stehen, allein zu übertragen, und hiernach heißt Ethik so viel, als das teutsche Wort Tugendlehre. Jetzt ist also Ethik nur ein Theil der Sittenlehre, oder der Ethik im Sinne der Alten. Kant's metaph. Anfangsgründe der Tugendlehre S. 1. Mellins encyclop. Wörterbuch der kritischen Philosophie im Artikel Ethik.

§ 3.

Die Kritik der practischen Vernunft, mit der ganz allein wir es gegenwärtig zu thun haben, wird, so wie die Kritik der reinen Vernunft, abgetheilt I) in die **Elementarlehre**, II) in die **Methodenlehre**. Jene untersuchet die **Elementarprincipien**, welche die Vernunft zur Bestimmung der Handlungsweise vernünftiger Wesen enthält, und diese die Art, und Weise, wie man den Gesetzen der reinen practischen Vernunft **Eingang** in das menschliche Herz, **Einfluß** auf die Maximen des selben verschaffen, d. i. die **objectiv** practische Vernunft auch **subjectiv** practisch machen könne. Da das, was Kant hierüber anmerkt, gemeinfaßlich ist; so wählen wir uns zum Gegenstande unserer Darstellung wieder nur die Hauptmomente der **Elementarlehre**, als von welchen allein eigentlich die Lösung der jenigen Aufgaben abhängt, die die ganze Menschheit interessiren, und worüber die **theoretische** Vernunft Nichts entscheiden kann. — Diese **Elemantarlehre** zerfällt wieder A) in die **Analytik** B) in die **Dialectik** der praktischen Vernunft. Dort wird die Vernunft nach ihrem practischen Gebrauche **zergliedert**, um die **Elemente** zu finden, von denen die Errichtung eines Systems der Gesetze der Freyheit abhängt, und hier wird ein gewisser Widerstreit der practischen Vernunft mit sich selbst untersuchet, in den Sie kömmt, in wie fern von der Möglichkeit, den vollständigen Zweck des Menschen (Sittlichkeit in Verbindung mit Glückseligkeit) zu realisiren, die Rede ist. Die Analytik zerfällt wieder in drey Kapitel, wovon das

erste

erste von den Grundsätzen der practischen Vernunft, das 2te von dem Begriffe eines Gegenstandes der practischen Vernunft, und das 3te von den Triebfedern der practischen Vernunft handelt. Der Grund dieses Ganges liegt in der Natur der Sache selbst. Denn da der Hauptzweck der Kritik der p. V. darin bestehet, zu untersuchen, ob die Vernunft, rein betrachtet, würklich practisch sey, d. h. Principien des Handelns enthalte; so muß nothwendig mit den practischen Principien der Vernunft der Anfang gemacht werden. Da ferner durch jedes Handeln, also auch durch das, nach Vernunftgrundsätzen beurtheilbare Handeln irgend ein Object würklich gemacht wird; so fragt es sich zweytens, welches denn das Object sey, welches durch eine nach dem Gesetze der Sittlichkeit bestimmbare Handlungsweise realisirt wird, und sonach handelt das 2te Kapitel vom Begriffe eines Gegenstandes der practischen Vernunft. Endlich um dem Gesetze der practischen Vernunft, das aus dem Wesen der Vernunft selbst hervorgehet, und unter dem sonach alle rein vernünftigen Wesen nothwendig stehen, auch bey pathologisch afficirten Vernunftsubjecten Effect zu verschaffen, ist eine Triebfeder d. i. ein subjectiv bestimmender Grund nothwendig, damit diese Subjecte nun das auch würklich thun wollen, was sie nach dem, objective Nothwendigkeit bey sich führenden Gesetze thun sollen; daher denn das 3te Kapitel „von den Triebfedern der practischen Vernunft" überschrieben ist. Cf. Kritik p. V. S. 159-162. — Dieß vorausgeschickt, nun zur Sache selbst.

II. Abschnitt.

Hauptmomente der Elementarlehre der Kritik der praktischen Vernunft.

A)

Analytik der practischen Vernunft.

I. Kapitel.

Von den Grundsätzen der practischen Vernunft.

§. 4.

Die Untersuchung der Frage „Enthält wohl die Vernunft, rein betrachtet, Grundsätze des Handelns, und welche sind die selben?“ muß, wenn Sie wissenschaftlich seyn soll, von einer durch bloße Reflexion einleuchtenden Wahrheit ausgehen. Diese Wahrheit ist: Unter den Handlungen des Menschen, zu denen er sich sebst entschließt, die also nicht durch die Gesetze des Mechanismus und Organismus seines Körpörs ihm abgenöthigt sind, gibt es einen innern, d. h. durch die Natur des Menschen selbst begründeten moralischen d. i. solchen Unterschied, nach dem Sie entweder des Beyfalles oder des Tadels aller vernünftigen Wesen würdig sind. Diese Wahrheit stützt sich auf folgende Momente der Reflexion.

§ 5.

Es ist gewiß, daß der gemeinste Verstand des Menschen im Besitze gewisser Begriffe von Recht, und Unrecht, von Tugend, und Laster ist, die auf seine Urtheile, Gefühle, und Handlungen einen mannigfaltigen Einfluß haben. Das Daseyn dieser Begriffe, die man gemeinhin moralische nennet, documentiret sich unläugbar selbst durch die Urtheile des gemeinsten Verstandes über den verschiedenen Werth der Handlungen, und durch die mit diesen Urtheilen verbundenen Gefühle der Achtung, und Verachtung, der Reue, und der Scham, welche zu haben oder nicht zu haben, keineswegs eine Sache unserer bloßen Willkühr ist. Handlungen, die eine Geburth des Eigennutzes sind, sey er modifiziret, wie er wolle, wird allgemein aller moralische Werth abgesprochen; dagegen werden Handlungen allgemein gebilligt, wozu sich jemand bloß deßwegen entschloß, weil Sie durch ein Gesetz befohlen sind, ohne daß auf seinen Entschluß die Rücksicht auf Vortheile einen Einfluß hatte. So ist z. B. die Handlungsweise des Mannes, der, ohne einen Nachtheil sich zuzuziehen, Andere betrügen könnte, und Sie doch nicht betrügt, weil er sich des Vernunftgesetzes, das da allen Betrug schlechthin verbiethet, bewußt ist; oder der die Rechte der gekränkten Unschuld selbst mit Aufopferung seiner Vortheile bloß deßwegen vertheidigt, weil er sich durch ein Gesetz der Vernunft dazu verbunden glaubt, eine des allgemeinen Beyfalles würdige d. i. sittlich gute Handlungsweise. Wir haben gegen ihn das Gefühl der

Ach-

Achtung, so wie gegen den Wohllustknecht, der nur auf die Verführung der Unschuld sinnet, das Gefühl der tiefesten Verachtung, und diese Gefühle sind nicht willkührlich, so wenig als das Gefühl des Schmerzens beym Verbrennen der Hand in einem siedenden Wasser, sondern Sie dringen sich uns unwiderstehlich auf. Zwar können wir gezwungen werden, vor einem Kränker der Unschuld, wenn er durch die Barbarey des Glückes über uns als Herrscher erhaben ist, unsern Körper zu beugen, aber unser Geist kann nicht zum Bücken gebracht werden. — Eben so achten wir den Gelehrten, der durch seine gründlich geschriebenen Werke das Reich der Wahrheit erweitert, und Irrthum und Vorurtheile entwurzelt, indem sich in seinen Producten die Wirksamkeit der Vernunft zeigt, welche die conditio, sine qua non alles Gefühles der Achtung ist. Aber wissen wir, daß er ein böses Herz habe; daß er die Größe seiner Talente nur zur Kränkung Anderer, und nur zur Ausführung egoistischer Zwecke mißbrauche; so ergreift uns sogleich das Gefühl der Verachtung gegen ihn, weil wir seine Handlungsweise einer durchaus starken Vernunft nicht angemessen finden. — Die Gefühle der Achtung also, und Verachtung sind, als nur durch Vernunftwirksamkeit, und den Mangel derselben erzeugbare, in unserer Natur selbst gegründet, und so nach ist auch der moralische Unterschied unter den Handlungen, zu denen wir uns entschließen, auf welchen Unterschied eben diese Gefühle hinweisen, durch unsere eigene vernünftige Natur festgesetzt. Cf. L. H. Jacob vermischte philosophische Abhandlungen aus der Teleologie, Politik, Religions-

Religionslehre, und Moral. Halle 1797. Vte Abhandlung über das moralische Gefühl.

§ 6.

Das Nämliche beurkundet das keineswegs willkührlich erzeugbare, oder tilgbare Gefühl der Scham, und der Reue. Das schüchterne Erröthen der Unschuld beym Hören wohllüstiger Reden, und zottiger Einfälle nicht weniger, als beym angeregten Verdachte, eine schändliche Handlung begangen zu haben, ist nicht die Sache der bloßen Willkühr; es stellet sich wider Willen ein, wenn man auf uns, die wir uns bewußt sind, unschuldig zu seyn, den Verdacht wirft, ein Lasterstück begangen zu haben. Selbst der Gedanke, nur als fähig einer solchen schändlichen Handluug angesehen zu werden, ist uns unerträglich, und bringt uns in Unruhe, die sich dann durch die Wallung, und Ausströmung des Blutes auf die äußeren Theile des Gesichtes ankündigt, und Schamröthe genannt wird. — Eben so ist auch die Reue ein quälendes Gefühl, das sich in uns vorfindet, wenn wir in ruhiger Betrachtung uns der Verwerflichkeit unserer Handlungen, zu denen wir uns absichtlich entschloßen, bewußt werden. Wegen physisch nothwendiger Handlungen haben wir keine Reue, wohl aber entweder Schmerzen, oder Vergnügen. Nur solche Handlungen, denen ein freyer Entschluß zum Grunde liegt, sind Gegenstände der Reue, wenn wir Sie als gesetzwidrige erkennen, und die Quaal dieses Gefühles gehet oft so weit, daß wir uns dem strafenden Richter

von

von selbst in die Arme werfen, wie die Geschichte mancher, zum Tode verurtheilten Verbrecher beweiset, die sich von selbst den Händen des Blutrichters auslieferten, um die verdiente Strafe zu leiden. — Sind nun die genannten Gefühle in unserer Natur gegründet: so ist es auch der moralische Unterschied unter den Handlungen, weil ohne diesen jene Gefühle Nichts als täuschende Phantome seyn könnten. —

§ 7.

Die genannte Wahrheit erhält ferner ihre Bestätigung durch die einstimmigen Zeugnisse der Reisebeschreiber, daß sich die Begriffe von Recht, und Unrecht, Tugend, und Laster bey allen Völkern der Erde, selbst bey den rohesten Barbaren vorfinden, und nur nach verschiedenen Modificationen ihren Einfluß auf ihr Thun und Lassen äußern. Ueberall erkennet man die Wahrheit des Satzes an, daß den Wohlthätern Dank gebühre, und der Undank eine schändliche Sinnesart sey. Selbst die Apotheosen der alten Heyden scheinen diesen Satz zu bestättigen. Sie vergötterten die Naturproducte, weil Sie ihnen wohlthätig waren, und nur durch einen Fehler ihrer nicht kultivirten Urtheilskraft geschah es, daß Sie in der Art ihrer Dankbarkeit ausschweiften, so wie überhaupt die verschiedene Cultur der Vernunft, und Urtheilskraft die Ursache ist, warum verschiedene Völker die Begriffe des sittlich Guten, und Bösen verschieden bestimmen, und darunter verschiedentlich subsumiren. Endlich liegt der Unterschied zwischen einem Mörder, und Men-

schen-

schenfreunde, zwischen einem Lügner, und Wahrheitsfreunde u. s. w. so offen da, daß, wer ihn läugnen wollte, dem Läugner des Unterschiedes zwischen den Farben gleichen, und alle Würde des Menschen vernichten, ja den Menschen selbst auf eine noch geringere Stufe stellen würde, als auf welcher das wilde Feldthier stehet. Denn dieß stehet doch regelmäßig unter der Leitung seines Instinctes, der es die Objecte, von denen die Erhaltung seines Daseyns abhängt, nicht verfehlen läßt, wo dagegen die Vernunft des Menschen in Ansehung der Wahl der Mittel, die zur Glückseligkeit hinführen, tausend Irrthümern unterworfen ist, und so nach, wenn man Sie als das Vicariat des Instinctes annehmen will (wofür man Sie annehmen muß, wenn man allen sittlichen Unterschied unter den Handlungen abläugnet, und so nach nur die Befriedigung der Triebe und Neigungen der thierischen Natur zum Endzwecke des menschlichen Daseyns macht), bey weitem den Werth nicht hat, der dem Instincte in Ansehung der Sicherheit seiner Führung zukömmt. Der sittliche Unterschied also unter den, aus einem Entschlusse des Menschen hervorgehenden Handlungen, als ein durch die Natur des Menschen selbst begründeter, stehet als Wahrheit fest, und muß selbst von dem lasterhaftesten, wenigstens je zu weilen, eingeräumet werden *.

§ 8.

---

* Will Jemand den genannten sittlichen Unterschied halsstärrig läugnen; so streite ich nicht mit ihm. Ich kann ihn durch objective Gründe eben so wenig zu recht

weisen,

§ 8.

Den sittlichen Unterschied unter den Handlungen des Menschen, zu denen er sich selbst entschließt, als einen ursprünglich durch die Natur des Menschen selbst begründeten, angenommen, und vorausgesetzt; ist das Nächste, was zu leisten ist, die Untersuchung des Princips, nach welchem wir zu handeln haben, damit wir sittlich gute Wesen heißen können. Dieses Princip ist ein practisches, (Anmerk. zu §. 1) und zwar das oberste, in wie fern es aus keinem höheren abgeleitet werden kann, vielmehr an der Spitze aller übrigen stehet. Als solches muß es also den Charakter der strengen Allgemeinheit und Nothwendigkeit an sich haben, und

kann

---

weisen, als die, in aller mathematischen Schärfe wahre Summe der geometrischen, ins Unendliche abnehmenden Reihe von Räumen finden, welche der Achilles des eleatensischen Zeno zurückezulegen hat, bis er die Schildkröte einholet. Aber so wie ich gleichwohl im letzteren Falle gewiß bin, daß Zeno Unrecht hatte, wenn er darus das Nichtseyn der Bewegung beweisen wollte, eben so bin ich im ersten Falle gewiß, daß durch jenes Läugnen mein Glaube an Sittlichkeit nicht wankend gemacht werde, und daß ich zu einer ganz anderen Gattung von Wesen gehöre, als dieser Läugner. Er mag, wie sich Herr Jakob ausdrückt, seinen Glauben für sich behalten; aber verlangen kann er nicht, daß ich mit ihm Verträge schließe, oder eine Gesellschaft errichte. Denn seine Versprechen sind ihm selbst Nichts.

kann nur ein einziges seyn. Denn es widerspricht sich, zwey obersten Principien in einer und der nämlichen Wissenschaft anzunehmen.

§ 9.

In der Absicht, das oberste practische Princip in einer Formel (dieß Wort im Sinne des Mathematikers genommen) Vorstellig zu machen; bemerken wir vorerst mit Kant den Unterschied, welcher unter den practischen Principien statt findet. Practische Principien sind, in wie fern man das Wort practisch in der strengsten Bedeutung nimmt, Sätze, welche bestimmen, was seyn soll, und geschehen darf. In wie fern Sie sich als für jedes vernünftige Wesen gültig ankündigen, sind Sie objective, oder eigentlich practische Gesetze. Dagegen sind Sie Maximen, in wie fern Sie würklich subjectiv gelten, d. h. in wie fern ein Subject würklich nach ihnen zu handeln entschlossen ist. Ueberhaupt ist Maxime die Regel * des Handelns,

---

* Regel überhaupt ist ein die Art und Weise bestimmender Gedanke, ein Mannigfaltiges zur Einheit zu verbinden, um einen gewissen Zweck zu erreichen. Sie ist entweder theoretisch, oder practisch, je nachdem jener Zweck eiu entweder zur Natur, oder zur Freyheit gehöriges Object ist. So sind die Regeln der Grammatik, der Mathesis u. s. w. insgesammt theoretische; dagegen die Regel „Rede vor dem Richter die Wahrheit, damit das Recht geltend werde„ eine practische. Da nun jeder, der

delns, welche Jemand wirklich befolgen will, um einen gewissen Zweck zu erreichen. So sagt man: die Maxime dieses Menschen ist, zu lügen, so oft er sich dadurch einen Vortheil erringen kann, oder, keine Unbild ungerächet zu erdulden. Und von einem Andern sagt man: seine Maxime ist, den Dürftigen zu helfen, so viel er kann, um Freude um sich her zu verbreiten. Ist nun der Zweck, den Jemand durch die Befolgung seiner Maxime realisiren will, ein solcher, der von allen vernünftigen Wesen gebilligt werden kann, so ist die Maxime selbst eine solche, welche alle vernünftige Wesen in gleicher Lage entweder würklich haben, oder doch haben sollen, d. i. Sie läßt sich zu einem objectiv practischen Princip (zu einem practischeu Gesetze) erheben; im Gegentheile ist Sie ein bloß subjectives, d. i. nur für dieß, oder jenes einzelne Subject geltendes practisches Princip. — Alle objectiv practische Principien können also, und sollen zugleich subjectiv practische d. i. Maximen werden; aber nicht umgekehrt kann jede Maxime auch als objectiv practisches Princip gedacht werden. So ist die oben erwähnte Maxime des Lügners bloß subjectiv; die des uneigennützigen Menschenfreundes dagegen zwar subjectiv, aber doch nicht bloß subjectiv gültig.

§. 10.

---

der den Zweck will, dessen Realisirung durch ein practisches Princip aufgegeben ist, nach gewissen Regeln handeln muß; so werden practische Grundsätze von Kant auch ganz richtig durch Sätze erkläret, die eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, die mehrere practische Regeln unter sich hat.

§ 10.

Nimmt man an, daß die Vernunft rein betrachtet, einen zur Willensbestimmung hinreichenden Grund in sich enthalte, wie man annehmen muß, wenn man nicht allen Vorzug des Menschen vor dem Feldthiere zerstören will; so folgt, daß es auch **practische Gesetze** gebe. Denn die Sätze, die Sie als Handlungsprincipien für den Willen aufstellet, weil Sie aus der Vernunft, als solcher, hervorgehen, sind für alle vernünftige Wesen, d. i. **objectiv** gültig, d. i. **practische Gesetze**. Im Gegentheile aber sind alle **practischen Gesetze** nur **subjectiv** gültige Regeln, d. i. bloß Maximen. — Die practische Regel ist ferner jederzeit ein Product der Vernunft. Denn Sie stellet eine Handlung als Mittel vor, einen Zweck zu erreichen. Zweck aber ist Etwas, das erst würklich werden soll, also Etwas, was erst in der Zukunft seine Wirklichkeit erlangt; so nach, da nur die Vernunft den Zusammenhang zwischen der Handlung als **Mittel**, und dem Zwecke, als dem **zu bewürkenden** einsehen kann; ist jede practische Regel ein Product der Vernunft. Folglich treffen practische Regeln nur auf Vernunft Subjecte. Das vernunftlose Naturding, es sey belebt, oder unbelebt, würket zwar auch nach gewissen Regeln: aber das vernünftige Wesen allein kann sich durch die **Vorstellung** seiner Vernunftregeln zum Handeln bestimmen.

§ 11.

Die practische Regel heißt in Beziehung auf ein vernünftiges Subject, das zugleich **pathologisch** afficiret

ist,

ist, d. i. nicht ausschlüßig unter der Bestimmung durch Vernunft stehet, sondern auch noch durch andere subjective Gründe bestimmbar ist, die nicht immer mit den objectiven Vernunftprincipien übereinstimmen, ein Gebot der Vernunft (Praeceptum), und die Formel des Gebothes ein **Imperativ.** Der Imperativ enthält also stäts ein Sollen (oportet), das ist, eine **Selbstnöthigung** zu einer Handlungsweise, zu der das Subject nicht ausschlüßig durch die Vernunft so bestimmet wird, daß es nicht auch die entgegengesetzte Handlungsweise einschlagen könnte. Der Imperativ ist also eine praktische Regel, wodurch die an sich zufällige Handlung nothwendig gemacht wird. Stehet das Subject einzig unter der Bestimmung durch Vernunft, so daß es nicht anders, als der Forderung der Vernunft gemäß handeln kann, wie dieß der Fall bey der Gottheit, und überhaupt jedem heiligen Wesen ist; so ist das Sollen auf das selbe nicht anwendbar. Denn wo schon das Wollen statt findet, ist das Sollen überflüßig. Auf ein solches Wesen passen sonach auch keine Imperativen, d. i. die practischen Gesetze sind zwar auch für das selbe gültig; aber nur nicht als Imperativen. Hieraus folgt, daß Imperativen a) mit practischen Gesetzen nicht einerley sind b) auch von Maximen unterschieden werden müssen. Von practischen Gesetzen unterscheidet sich der Imperativ darin, daß practische Gesetze zwar die Nothwendigkeit einer Handlung vorstellig machen, aber ohne Rücksicht darauf zu nehmen, ob diese an sich schon dem handelnden Subjecte (etwa einem heiligen Wesen) innerlich nothwendig beywohne,

wohne, oder (wie dem Menschen) zufällig sey; denn wo das erstere ist, da findet kein Imperativ statt. Also ist der Imperativ eine Regel, deren Vorstellung die subjectiv zufällige Handlung nothwendig macht, mithin das Subject, als ein solches, was zur Uebereinstimmung mit dieser Regel genöthigt (necessitiret werden muß, vorstellt. (Kant's Rechtslehre XX.) Die Maxime dagegen ist die praktische Regel, die ein Subject wirklich befolgen will — Sie enthält also keine Nöthigung!, durch ein Sollen ausgedrückt, wie der Imperativ; ist sonach von diesem auch wesentlich unterschieden.

§ 12.

Die Imperativen sind nach Kant in Ansehung der Art, und Weise, wie Sie gebiethen, entweder hypothetische,* oder kathegorische. Die hypothetischen stellen eine Handlung als nothwendig vor, weil und wie fern Sie ein Mittel ist, einen gewissen Zweck (den man auch aufgeben kann, ohne die vernünftige Natur in sich zu destruiren) zu erreichen. Z. B. wenn du im Alter nicht darben willst: so sey in deiner Jugend sparsam. Die Nothwendigkeit des Handelns nach der Regel der Sparsamkeit fällt hier weg, sobald der zweck aufgegeben wird, zu dem sich das selbe als ein Mittel verhält, vorausgesetzt, daß die Nothwendigkeit dieses Handelns

* Daß aber ein hypotetischer Imperativ nicht sowohl eine Vorschrift der practischen (dieß Wort streng genommen) als vielmehr der theoretischen Vernunft sey, erhellet leicht.

deins nur als von der Bedingung abhängig dargestellt wird, daß man im Alter nicht darben wolle. Dagegen ist der Imperativ ein categorischer, wenn er die Handlungsweise als eine unbedingt nothwendige darstellet. Z. B. du sollst wahrhaft seyn, oder wie uns Juvenal das Beyspiel gibt „

„Esto bonus miles, tutor bonus, arbiter idem,
Integer ambiguæ siquando citabere testis,
Incertæque rei, Phalaris licet imperet, ut sis
Falsus, & admoto dictet perjuria Tauro.
Summum crede nefas animam præferre pudori,
Et propter vitam vivendi perdere caussas.

§ 13.

Der hypothetische Imperativ ist nach Kant wieder 2fach, entweder ein problematischer, oder assertorischer. Jener sagt die Nothwendigkeit einer Handlung, als eines Mittels aus, diesen, oder jenen beliebigen Zweck zu erreichen. Der Zweck heißt aber beliebig, in wie fern es möglich ist, daß sich ihn jemand vorsetze. So ist es möglich, daß ein Kind, wenn es größer geworden, sich zu seinem Metier die Handlung wähle. Die practische Regel nun, die da sagt "wenn du einmahl die Handlung treiben willst: so mußt du die Rechenkunst lernen" ist ein problematischer Imperativ. Er wird auch der technische genannt, weil er bloß die Kunstgeschicklichkeit (Τεχνη — ars) bestimmt, durch die man den beliebigen Zweck erreichen kann. Dagegen wenn ein Subject einen (oben § 12 beschriebenen) Zweck schon würklich hat; so heißt die practische Regel, die

ihm

ihm eine Handlung als nothwendig vorschreibt, um jenen Zweck zu erreichen, ein assertorisch hypothetischer, oder schlechthin ein assertorischer Imperativ. — Der möglichen, oder beliebigen Zwecke gibt es unendlich viele, weil es unendlich viele Absichten gibt, die vernünftige Wesen haben können. (Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 41) Es gibt also auch unendlich viele problematischen Imperative. Dagegen gibt es einen Zweck, den man bey allen vernünftigen, und zugleich abhängigen Wesen als würklich voraussetzen kann, und also eine Absicht, die Sie nicht etwa bloß haben können, sondern von der man sicher voraussetzen kann, daß Sie solche insgesamt nach einer Naturnothwendigkeit haben, und das ist die Absicht auf Glückseligkeit, d. i. die sowohl der Extension, als Intension und Protension nach größt mögliche Befriedigung unserer Neigungen. Wäre nun eine Regel vorräthig, welche die Nothwendigkeit einer Handlung, als Mittel zur Beförderung der Glückseligkeit vorstellte; so würde Sie mit Recht ein assertorischer Imperativ genannt werden. Nun kann man die Geschicklichkeit in der Wahl der Mittel zu seinem eigenen größten Wohlseyn Klugheit im engsten Verstande des Wortes nennen: Also ist der assertorische Imperativ eigentlich eine Vorschrift der Klugheit — Die Handlung wird nicht schlechthin, sondern nur unter der Bedingung, daß Sie ein Mittel zu einer anderen Absicht ist, gebothen, und in wie fern diese Absicht auf die eigene Wohlfahrt gehet, alle zur Wohlfahrt gehörige Vorschrift aber pragmatisch heißt; so kann der assertorisch hypothetische

Imperativ auch ganz schicklich der **pragmatische** genannt werden. Der **categorische** Imperativ heißt dagegen der **Imperativ** der Sittlichkeit, oder der **moralische** auch **apodictische** Imperativ, und er allein ist ein **Geboth** (Gesetz) der **Sittlichkeit**; der **assertorische** dagegen ein bloßer **Rathschlag** (Consilium) der **Klugheit**, und der **technische** eine bloße **Regel** der **Geschicklichkeit** — Benennungen, durch welche die **Ungleichheit** der, durch die genannten drey Imperativen ausgesagten Nöthigung des Willens deutlich bezeichnet wird. Cf. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten **S. 41.**

§ 14.

Die **hypothetischen** Imperativen sagen eine bloß **hypothetische** Nothwendigkeit der Handlung aus: Sie haben also nur eine **relative Gültigkeit**; und können sonach nicht die Stelle eines ersten, und obersten Grundsatzes der Sittlichkeit, in Absicht auf **endliche Vernunftwesen** (in Ansehung welcher allein **Imperative** gelten) vertreten. Denn der höchste Grundsatz der Sittlichkeit muß den Character der **absoluten Allgemeinheit**, und **Nothwendigkeit** haben, so wie ihn das **Sittlichgute** — Recht und Tugend — selbst hat. — Dieß Nämliche erhellet auch daraus, weil jeder **hypothetische** Imperativ ein **materialisches** practisches Princip ist; ein solches aber, wenn es zum obersten Princip des Handelns gemacht wird, nicht nur nicht zum **Kriterium** des Sittlichguten dienet, sondern sogar alle Sittlichkeit zerstöret. Um sich hievon zu überzeugen, bemerke man vorerst, was ein **materiales** practisches Princip sey?

§ 15.

§ 15.

In dem Begehrungsvermögen, welches mit Recht durch das Vermögen definiret wird, durch seine Vorstellungen Ursache der Gegenstände dieser Vorstellungen zu seyn (Kant's Rechtslehre Einleitung S. 1), muß das, was begehrt wird — die Materie des Begehrens — von der Art und Weise, wie es begehret wird — Form des Begehrens — eben so unterschieden werden, wie man beym Vorstellungsvermögen überhaupt, und beym Denkvermögen ins besondere die Materie von der Form unterscheidet. Die Materie des Begehrens kann unendlich verschieden seyn. Auch ist die Form des Begehrens, die vom begehrenden Subjecte abhängt, verschieden. Denn ist das begehrende Subject ein bloß sinnliches, oder thierisches Wesen; so bestehet die Art und Weise des Begehrens darin, daß etwas nur deswegen, und in so fern begehrt wird, weil, und wie fern das selbe das thierische Wesen angenehm afficiret. So begehret der vom Hunger und Durst gequälte Naturmensch, wie jedes andere Thier, die ihm vorgezeigten Speisen, und das vorgehaltene Glas Wasser bloß deswegen, um seinem Schmerzengefühle ein Ende zu machen. (Omne id adpetimus, quod oblectat, & aversamur, quidquid sensum molesti creat). Dagegen wenn das begehrende Subject nebst der Sinnlichkeit auch Verstand besitzt, als das Vermögen, das gegebene Mannigfaltige der Anschauungen zur Einheit zu verbinden; folglich das Vermögen, das in der Erfahrung vorkommende unter einander zu verglei-

chen,

chen, den Werh des selben gegen einander abzuwägen; und überhaupt die Folgen der Handlungen zu berechnen; so wird die Art und Weise des Begehrens nicht durch die Art und Weise des gegenwärtigen Eindruckes, den das Object auf die Receptivität macht, sondern durch die Tauglichkeit des Objectes, einen vorgesetzten Zweck, der zuletzt wieder auf die Befriedigung der Bedürfnisse hinausläuft, zu erreichen, d. i. durch seine **Nützlichkeit** bestimmet. Das Begehrungsvermögen heißt dann das **Sinnlichverständige**, und seine **Form** wird durch die Formel bestimmet „dasjenige wird begehret, was man für nützlich hält" — So begehret der gewinnsüchtige Kaufmann die Uebersendung eines Ballen Tuches, weil er davon sich Vortheile verspricht, und der Fieberkranke begehret die, obgleich noch so widrige Arzney, weil er in ihr das Mittel zur Genesung zu finden glaubt. Es erhellet, daß beym bloß sinnlichen Begehren die **Form** des selben durch das **unmittelbar** angenehme, beym sinnlich verständigen aber durch das **Nützliche** d. i. **mittelbar** angenehme bestimmt werde. Von beyden Arten des Begehrungsvermögens unterscheidet sich endlich das **rein vernünftige** Begehrungsvermögen, d. i. das jenige, dessen **Form** durch die **Form** der Vernunft allein bestimmt wird. Die **Form** der Vernunft aber (Art und Weise ihrer Thätigkeit), als Vermögens, die Wahrheit eines besonderen gegebenen Urtheils aus einem allgemeinen, als der Regel, vermittelst der Subsumtion abzuleiten, bestehet darin, daß Sie das gegebene Bedingte dem **Unbedingten** (absoluten) zu unterwerfen, und ihm dadurch den Charakter der **absoluten** Einheit,

und

und Gültigkeit zu verschaffen sucht. Aeußert sich also das Begehrungsvermögen auf eine Weise, die gültig für Jedermann, d. i. absolut gültig, oder absolut allgemein ist: so heißt es selbst das rein vernünftige Begehrungsvermögen. Es wird auch das obere Begehrungsvermögen oder ausschlüßig Wille genannt, um es vom unteren, wohin die beyden ersten Arten gehören, zu unterscheiden.

§ 16.

Der Bestimmungsgrund des unteren Begehrungsvermögens liegt stäts in dem Lustgefühle, das die Materie des Begehrens in der Sinnlichkeit des Subjectes bewürket, oder doch bewürken zu können geglaubt wird. Das Gefühl der Lust gehet also hier als Bestimmungsgrund dem Begehren voraus, und alles Begehren dieser Art ist sonach nur ein bedingtes, weil es nur in so fern statt findet, in wie fern das Lustgefühl durch das Object des Begehrens in dem Subjecte bewürket wird, oder bewürket werden zu können geglaubt wird. Dagegen liegt der Bestimmungsgrund des oberen Begehrungsvermögens lediglich in der Vernunft, als welche eine gewisse Begehrungsweise nur deswegen billiget, weil Sie den Character der absoluten Gültigkeit, oder Allgemeinheit hat, und sonach der Form der Vernunft ganz entspricht, d. i. rein vernünftig ist. Das, durch die Vernunft allein bestimmte Begehren wird zwar auch von einem Lustgefühle begleitet, aber nicht, wie im ersten Falle, so, daß das Gefühl der

Lust an dem Gegenstande des Begehrens als Ursache dem Begehren vorhergehet, sondern vielmehr mit dem Begehren als eine Würkung zusammenhängt. Denn mit dem Begehren oder Verabscheuen ist jederzeit Lust, oder Unlust, deren Empfänglichkeit man Gefühl nennet, verbunden, aber nicht umgekehrt. Denn es kann eine Lust geben, welche mit gar keinem Begehren des Gegenstandes, sondern mit der bloßen Vorstellung, die man sich von einem Gegenstande macht (gleichgültig, ob das Object der selben existire, oder nicht) schon verknüpft ist. (wie das Gefühl der Lust, das mit der Beurtheilung des Schönen in Natur und Kunst Producten verbunden ist). Auch gehet nicht immer die Lust oder Unlust an dem Gegenstande des Begehrens vor dem Begehren vorher, und darf nicht allemahl als Ursache, sondern kann auch als Würkung des selben angesehen werden*. Kant's Rechtslehre Einleitung S. 1.

§ 17.

---

* Man kann die Lust, welche mit dem Begehren (des Gegenstandes, dessen Vorstellung das Gefühl so afficiret) nothwendig verbunden ist, practische Lust nennen, Sie mag nun Ursache, oder Wirkung vom Begehren seyn. Dagegen würde man die Lust, die mit dem Begehren des Gegenstandes nicht nothwendig verbunden ist, die also im Grunde nicht eine Lust an der Existenz des Objectes der Vorstellung ist, sondern bloß an der Vorstellung allein haftet, blos contemplative Lust, oder unthätiges Wohlgefallen nennen könen. Das Gefühl der letzteren Art von Lust nennen wir Geschmack. Kant's Rechtslehre S. III.

§ 17.

Practische Principien heißen **material**, wenn Sie den Bestimmungsgrund des Begehrens von dem Gefühle der Lust hernehmen, welches die **Materie** des Begehrens in dem Subjecte bewürket, folglich das Begehrungsvermögen nach der jenigen **Form** bestimmen, welche dem **unteren** Begehrungsvermögen (15 — 16) eigen ist. Dagegen heißet das Handlungsprincip ein **formales**, wenn es das Begehrungsvermögen nach der **Form** der bloßen Vernunft bestimmet. So ist z. B. das Princip: wenn du ein glückliches Alter haben willst: so sey in deiner Jugend arbeitsam, und sparsam — ein **materiales** — dieß dagegen: sey stäts wahrhaftig, ein **formales**. Denn dieß letztere bestimmt bloß die **Form** der Handlung ohne Rücksicht auf die **Materie** der selben, oder, wie sich **Kant** ausdrückt, es ist eine Regel, die bloß den Willen des Subjectes betrifft, die Absichten, die das selbe haben mag, mögen durch den selben erreichet werden können, oder nicht, das bloße Wollen ist das, was durch jene Regel völlig a priori bestimmt werden soll— Das erstere aber nimmt auf die **Materie** d. i. auf das Rücksicht, was durch die vorgeschlagene Handlungsweise realisiret werden kann, und nimmt von daher den Bestimmungsgrund zur Sparsamkeit in der Jugend. Hieraus erhellet nun so fort, daß alle **hypothetischen Imperativen materiale** practische Principien seyen. Denn auch durch Sie wird der Bestimmungsgrund des Handelns von dem jenigen abhängig gemacht, was durch die Handlung würklich ge-

macht werden kann, nämlich von der Materie des Begehrens; auch durch Sie wird, so wie durch materiale practische Principien, das Subject auf etwas Anderes verwiesen, wovon man voraussetzt, daß es das selbe begehre, und dieses Begehren muß man ihm, dem Thäter selbst überlassen, ob er z. B. (in Beziehung auf den obigen hypothetischen Imperativ) noch andere Hülfsquellen, außer seinem selbst erworbenen Vermögen, vorhersehe, oder ob er gar nicht hoffe, alt zu werden, oder sich denkt im Falle der Noth dereinst schlecht behelfen zu können. (Kritik p. V. S. 37).

§ 18.

Alle practische Principien, die ein Object (Materie) des Begehrungsvermögens, als Bestimmungsgrund, voraussetzen, d. i. alle materiale practische Principien sind insgesammt empirisch, und können keine practische Gesetze abgeben. Denn die materialen practischen Principien nehmen den Bestimmungsgrund zur Handlung von dem Lustgefühle her, welches die Vorstellung des Objectes, das durch die Handlung würklich gemacht werden kann, in dem Subjecte bewürket. Es kann aber von keiner Vorstellung irgend eines Gegenstandes, welche Sie auch sey, a priori erkannt werden, ob Sie mit Lust, oder Unlust verbunden, oder indifferent seyn werde. Also muß in solchem Falle der Bestimmungsgrund zum Handeln jederzeit empirisch, mithin auch das practische materiale Princip empirisch seyn, welches ihn als Bedingung voraussetzet. Da nun ein Prin-

cip,

cip, das sich nur auf die subjective Bedingung der Empfänglichkeit einer Lust, oder Unlust gründet, nie allgemein gültig seyn kann; so kann ein solches Princip auch nie ein practisches Gesetz werden, denn dieses hat stäts den Charakrer der Allgemeingültigkeit. Gäbe es also bloß materiale practische Principien; so würde die kategorische Nothwendigkeit, welche den sittlichen Gesetzen anhängt, in eine bloß hypothetische verwandelt, und folglich alle Moralität in ihrem Grundcharakter (der Allgemeingültigkeit) zernichtet.

§ 19.

Alle materiale practische Principien sind als solche insgesammt von einer, und der selben Art, und gehören unter das allgemeine Princip der Selbstliebe, oder eigenen Glückseligkeit (Principium Philautiæ, s. Eudemoniæ) denn als materiale practische Principien nehmen Sie ihre ganze bestimmte Kraft von der aus irgend eines Gegenstandes Würklichkeit zu empfindenden Lust, oder Unlust her: Nun aber ist das Bewußtseyn eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Daseyn begleitet, die Glückseligkeit, und das Princip, diese sich zum höchsten Bestimmungsgrunde der Willkühr zu machen, das Princip der Selbstliebe: also.

§ 20.

Das Princip der Glückseligkeit (das jenige ist sittlich gut, was das Wohlseyn beförderet), wenn

es

es zum obersten Princip des Handelns gemacht wird, untergräbt alle Moralität. Denn a) hat die sittlich gute Handlungsweise den Charakter der absoluten Allgemeinheit. Denn sittlich gut ist das (wie schon Hume ganz richtig bemerkte), was von allen vernünftigen Wesen mit Beyfall begleitet wird; sittlich bös hingegen das, was allgemein getadelt wird. Den Charakter der absoluten Allgemeinheit kann aber die nur auf Glückseligkeit zielende Handlungsweise nie haben. Denn auch zugegeben, daß der Trieb nach Glückseligkeit allen Menschen, als vernünftigen, aber endlichen Wesen, natürlich sey, wie er es würklich ist: so ist doch der Begriff der selben so äußerst unbestimmt, und schwankend, daß, obgleich jeder Mensch Sie zu besitzen wünscht, er doch niemahls bestimmt, und mit sich selbst einstimmig sagen kann, was er eigentlich wünsche, und wolle. Die Ursache davon ist, weil die Glückseligkeit (als ein Maximum des Wohlbefindens) die größtmögliche Befriedigung der Neigungen (sowohl extensive, der Mannigfaltigkeit der selben, als intensive dem Grade, und protensive der Dauer nach) erfordert, und in so fern aus lauter empirischen d. i. solchen Elementen zusammengesetzt ist, die aus der Erfahrung müssen entlehnt werden. Nun ist's unmöglich, daß das einsehendste, und zugleich allvermögendste, aber doch endliche Wesen sich einen bestimmten Begriff von dem mache, was es hier eigentlich wolle. Will es Reichthum, wie viel Sorge, Neid, und Nachstellung könnte es sich dadurch nicht auf den Hals ziehen? Will es Erkenntniß und Einsicht; vielleicht könnte das nur ein desto schärfe-

res Auge werden, um die Uebel, die sich ihm jetzt noch verborgen, und doch nicht vermieden werden können, ihm nur um desto schrecklicher zu zeigen. — Will es ein langes Leben; aber wer stehet dafür, daß es nicht ein langes Elend seyn werde u. s. w. (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 46) — Kurz der Mensch ist nicht vermögend, nach irgend einem Grundsatze mit völliger Gewißheit zu bestimmen, was ihn wahrhaftig glücklich machen werde. Die Neigungen seines Herzens, in deren größtmöglicher Befriedigung die Glückseligkeit bestehet, wechseln: bald ist diese, bald eine andere im vorzüglichen Grade des Einflusses auf das Begehrungsvermögen, und bey verschiedenen Menschen sind Sie ohnehin äußerst verschieden. Man kann also nach keinem sicheren Princip ausmitteln, was das vernünftige endliche Wesen eigentlich in allen Momenten seines Daseyns glücklich mache: sondern hier muß man sich bloß nach empirischen Rathschlägen z. B. der Höflichkeit, Sparsamkeit, Mäßigkeit ꝛc. richten, denen die Erfahrung das Zeugniß gibt, daß Sie das Wohlbefinden im Durchschnitte am meisten befördern. Wäre demnach von dem Triebe nach Glückseligkeit die verpflichtende Kraft des moralischen Gesetzes abhängig; so würde diese niemahls absolut und kategorisch, sondern immer nur hypothetisch, d. i. auf die Bedingung eingeschränket seyn, daß man aus der Handlung einen Vortheil zum Besten der lohnsüchtigen Neigungen ziehen könne. Es würde stäts heißen, weil mich diese oder jene Handlung glücklich macht, deswegen bin ich verbunden, Sie zu unternehmen. Gäbe ich nun diesen, von ihr zu erwartenden

der Handlungen wäre. b) Es ist falsch, was das Princip der Selbstliebe vorgibt, daß das Wohlbefinden sich genau nach dem Wohlverhalten richte, indem die Elemente des Wohlbefindens von der Natur mit abhängen, sonach unter Gesetzen der physischen Nothwendigkeit stehen, während dem das Wohlverhalten lediglich durch Gesetze der Freyheit bestimmt wird. Daher darbet der sittlich beste Mann im Elende, während dem der gekrönte Wohllust Knecht im Ueberflusse aller auf das Wohlbefinden abzielender Glücksgüter schwelgt. Selbst das Wort Glückseligkeit, als zusammengesetzt aus Glück und Seligkeit zeigt an, daß ihr Erwerb nicht schon durch die Erfüllung des Sittengesetzes statt finde, sondern von einem Zusammenfluße von Umständen abhängig sey, den wir nicht selbst nach Willkühr bewirken können. c) Ist die Vernunft, wenn Sie nur auf Glückseligkeit sinnet, gar nicht practisch, sondern eigentlich theoretisch. Denn Sie hat es da nicht eigentlich mit der Willensbestimmung durch sich selbst, sondern mit der Erkenntniß der Objecte zu thun, um die Folgen zu berechnen, die aus ihrer Wirklichmachung sich ergeben. d) Eine Verbindlichkeit zum Genießen ist eine offenbare Ungereimtheit. Eben das muß also auch eine vorgegebene Verbindlichkeit zu allen Handlungen seyn, die zu ihrem Ziele bloß das Genießen haben, dieses mag nun auch so geistig ausgedacht, oder verbrämet seyn, wie es wolle, und wenn es auch ein mystischer sogenannter himmlischer Genuß wäre. Kritik der Urtheilskraft S. 13.

Vortheil auf, so würde nach der consequentesten Denkart die Verbindlichkeit selbst wegfallen. Die kategorischen Gebothe der Sittlichkeit würden also in lauter Maximen der Klugheit aufgelöset, als welche auch jedesmahl erst den Vortheil berechnet, ehe Sie sich zu einer Handlung entschließt. Für mich würde Etwas Pflicht seyn, was es für einen Andern nicht ist, und auch für mich nicht immer, sondern nur so lange, als ich davon Vortheile zu hoffen hätte. Um zu beurtheilen, ob eine Handlung für mich Pflicht sey, oder nicht, hätte ich also im Ganzen weiter Nichts zu thun, als zu calculiren, d. i. nach den Regeln der Arithmetik die Summe der angenehmen Gefühle, die der Vollzug einer Handlung verspricht, von der Summe der unangenehmen Folgen, die sich aus dem Nichtvollzuge der selben ergeben würden, abzuziehen, um in der Differenz den Bestimmungsgrund anzutreffen, ob ich z. B. jetzt lügen, oder die Wahrheit reden, ob ich Cabalen, und Intriquen schmieden, oder ein ehrlicher Mann seyn solle. Die Pflichten wären also eben so viele arithmetische Problemen, die einer eben so vielfach verschiedenen Resolution fähig wären, als die Neigungen des Herzens in dem nämlichen, und noch mehr in verschiedenen Subjecten verschieden, und wechselnd sind. — Die Bewegursachen zur Tugend würden mit denen zum Laster in einer Klasse stehen, und nur der Calcul würde beyderseits anders gezogen werden müssen. Die Sittlichkeit ginge also verlohren, und ihre majestätische Erhabenheit über das niedrige Interesse der Neigungen würde zernichtet, wenn das Princip der Selbstliebe das oberste Princip

der

§ 21.

Diesen Schwierigkeiten, und Mängeln, welche das Princip der Philautie drücken, in so fern es zum obersten Princip der Sittlichkeit erhoben wird, weichet man nicht etwa dadurch aus, daß man entweder erstens setzt, alle vernünftige und endliche Wesen dächten durchgehends einerley in Ansehung dessen, was Sie für Objecte ihrer Gefühle des Vergnügens, oder Schmerzens anzunehmen hätten, im gleichen sogar in Ansehung der Mittel, deren Sie sich bedienen müssen, um die ersten zu erreichen, und die anderen abzuhalten, oder zweytens, daß man behauptet, daß zu dem Triebe der Selbstliebe noch der Trieb der Sympathie hinzukomme, und so das Streben nach Privatglückseligkeit in ein Streben nach allgemeiner Glückseligkeit übergehe, oder drittens daß man eine geistige Glückseligkeit verstehet, die hier in der Zufriedenheit mit sich selbst, und jenseits des Grabes in der Anschauung der Gottheit bestehe. Denn das Erste betreffend; so wäre jene Einhelligkeit doch nur zufällig, und der Bestimmungsgrund nur subjectiv gültig, und empirisch. Er hätte folglich die jenige Nothwendigkeit nicht, die in einem practischen Gesetze gedacht wird: man müßte denn diese Nothwendigkeit nicht für eine practische, sondern für eine bloß physische ausgeben, wodurch aber offenbar alle Moralität zerstöret würde. Das zweyte betreffend; so ist nach diesem Systeme, welches besonders der Engländer Smith und Rousseau in Schutz nahmen, nur das jenige moralisch gut, was nicht nur mein, son-

dern

dern auch das Wohl Anderer auf eine bleibende Art befördert, oder was gemeinnützig ist. Allein nebst dem, daß es noch nicht unter den Anthropologen ausgemacht ist, ob das Mitgefühl zu den Grundtrieben des Menschen gehöre (und gehöret es nicht dazu; so habe ich keine Verbindlichkrit nach dem Princip der Selbstliebe, es zu befriedigen, und zu erhalten — ich darf es vielmehr ausrotten, und gänzlich ersticken, sobald es mich zu unangenehmen Empfindungen fortreißen will): so hat es, zum Bestimmungsgrund des Willens gemacht, die nämlichen Mängel an sich, als das Princip der Selbstliebe, indem es das Wohlverhalten wieder nach dem Wohlbefinden mißt, und so mit, so wie jenes, alle Pflicht zerstöret. (Cf. Kosmann's allgemeines Magazin ꝛc. I. B. I. St. „Ueber die bisherigen Gründe der p. Philosophie." Endlich das dritte betreffend: so ist a) die Zufriedenheit mit sich selbst (adquiescentia animi) nur unter der Bedingung möglich, daß man die gewisse Ueberzeugung hat, sittlich gut gehandelt zu haben. Hiezu ist aber schon die Kenntniß des Sittlichkeitgesetzes nöthig, wie zu Tage liegt. Man erklärt also hier nach dem jenigen Fehler, den die Logiker Petitionem Principii heißen, und sonach ist auch dieß Verfahren das Princip der Philautie zu verbessern, unzulänglich; nichts davon zu melden, daß das Gefühl der Lust, durch Vernunftvorstellungen gewürket mit jedem anderen Lustgefühle, das durch sinnliche Ursachen erzeugt ist, stäts von einerlei Art ist, indem es allzeit ein Gefühl der Lust, und als solches zur Sinnlichkeit gehörig ist. — Was aber die Glückseligkeit des anderen

ren Lebens betrifft, die nach der Sprache der Theologen in der Anschauung Gottes (in Visione intuitiva Dei) besteht: so ist, nebst dem daß sich der Ausdruck Visio intuitiva von dem eisernen Eisen nicht unterscheidet, wenn das Wort Visio eigentlich genommen wird, und überhaupt der Begriff der Anschauung Gottes für uns Menschen ein überschwänglicher (transcendenter) ist; die Hoffnung des anderen Lebens allererst ein Resultat aus der moralischen Herzensstimmung, wie wir weiter unten zeigen werden; folglich, da die moralische Gesinnung die Kenntniß des Sittengesetzes schon voraussetzt; kann man, ohne eine Peitition em Principii zu begehen, die Glückseligkeit nicht für die Glückseligkeit des anderen Lebens nehmen. Sonach ist das Princip der Selbstliebe, man mag es dollmetschen, wie man will, zu einem ersten, und obersten Grundsatze der Sittenlehre schlechterdings nicht geeigenschaftet, vielmehr untergräbt es, als solches, alle Moralität, recht so, wie schon Cicero (de Offic. lib. I) gegen die Epicureische Schule schreibt „ Sed sunt nonnullæ disciplinæ, quæ propositis bonorum, & malorum finibus officium omne pervertunt. Nam qui summum bonum sic instituit, ut nihil habeat cum Virtute conjunctum, idque suis commodis, non honestate metitur, hic si sibi ipse consentiat, & non interdum Naturæ bonitate vincatur, neque amicitiam colere possit, nec justitiam, nec liberalitatem; fortis vero, dolorem summum malum judicans, aut temperans, voluptatem summum bonum statuens, esse certe nullo modo potest.—

teſt. — Hæ diſciplinæ igitur, ſi ſibi conſentaneæ eſſe velint, de officio nihil queant dicere, neque ulla officii præcepta firma, ſtabilia, conjuncta Naturæ tradi poſſunt, niſi aut ab iis, qui ſolam, aut ab iis, qui maxime honeſtatem propter ſe dicant expetendam.

§ 22.

Die Folge aus dem zeither Geſagten, und Bewieſenen iſt, daß Maximen, welche der Materie nach den Beſtimmungsgrund des Willens enthalten, ſchlechterdings nicht als practiſche allgemeine Geſetze gedacht werden können, mithin daß, wenn Sie als ſolche ſollen gedacht werden können, Sie als Principien gedacht werden müſſen, welche bloß der Form nach den Beſtimmungsgrund des Willens enthalten. Denn von einem Geſetze, wenn man alle Materie d. i. jeden Gegenſtand des Willens (als Beſtimmungsgrund) davon abſondert, bleibt nichts übrig, als die bloße Form einer allgemeinen Geſetzgebung. Alſo kann ein vernünftiges Weſen ſich ſeine ſubjectiv practiſchen Principien, d. i. Maximen entweder gar nicht zugleich als allgemeine Geſetze denken, oder es muß annehmen, daß die bloße Form der ſelben, nach der jene ſich zur allgemeinen Geſetzgebung ſchicken, ſie für ſich allein zum practiſchen Geſetze mache.

§ 23.

Dieſem zufolge iſt das Grundgeſetz der practiſchen Vernunft, mithin des ſittlichen Handelns dieſes: Hand-

le so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. Dieses Princip ist einerlei mit diesem: Handle rein vernünftig. Denn rein vernünftig handeln, heißt so handeln, wie es der Form (Handlungsweise) der Vernunft, von allem Einflusse der Sinnlichkeit frey gedacht, gemäß ist. Die Form der so gedachten Vernunft aber bestehet in der absoluten Allgemeinheit, indem die Handlungsweise der reinen Vernunft gültig für jede Vernunft ist: also ist, rein vernünftig handeln, und so handeln, wie das genannte Princip besagt, völlig einerlei; Mithin, da, wenn eine sittlich gute Handlungsweise zum Vorschein kommen soll, dieselbe nicht nach der Form des unteren Begehrungsvrmögens, sondern des oberen bestimmt werden muß d. i. nach der Form der reinen Vernunft; folglich rein vernünftig handeln, und sittlich gut handeln einerlei ist; ist das oben gegebene Princip das ächte oberste Moralprincip.

§ 24.

Welche Form in der Maxime sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicke, welche nicht; ist nicht schwer zu bestimmen. Eine Maxime, welche, wenn Sie als allgemeines Gesetz gedacht wird, sich selbst vernichtet, d. i. nach welcher dann der Zweck selbst nicht mehr erreichbar ist, der durch Sie realisiret werden soll, passet nicht zu einer allgemeinen Gesetzgebung. Ich habe mir es z. B. zur Maxime gemacht, mein Vermögen durch alle sichere Mittel zu vergrößern. Jetzt ist ein Depositum

tum in meinen Händen, dessen Eigenthümer verstorben ist, und keine Handschrift darüber zurückgelassen hat. Natürlicher Weise ist dieß der Fall meiner Maxime. Jetzt will ich nur wissen, ob jene Maxime auch als allgemeines practisches Gesetz gelten könne. Ich wende also jene auf gegenwärtigen Fall an, und frage, ob Sie wohl die Form eines Gesetzes annehmen, mithin ich wohl durch meine Maxime zugleich ein solches Gesetz geben könnte, daß Jedermann ein Depositum abläugnen dürfe, dessen Niederlegung ihm Niemand beweisen kann. Ich werde so fort gewahr, daß ein solches Princip, als Gesetz gedacht, sich selbst vernichten würde, weil es machen würde, daß es gar kein Depositum gäbe. Kritik p. V. S. 49. Mehrere dergleichen Beyspiele liefert Kant in seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (55—57), wo das oberste Handlungsprincip so ausgedrückt ist: Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß Sie ein allgemeines Gesetz werde. Es läßt sich nämlich denken, daß eine Maxime, als allgemeines Gesetz gedacht, sich nicht selbst vernichte, (wie z. B. die Maxime des Reichen, auf dem Polster der Faulheit sein Leben dahin zu bringen, und die Talente des Geistes rosten zu lassen) aber doch nicht sittlich ist, weil das vernünftige Subject, als solches, nicht wollen kann, daß Sie ein allgemeines Gesetz werde, weil Sie etwa mit anderen Zwecken streitet, welche eben dieses Wesen sich vorsetzen mag; daher denn durch diese 2te Formel das oberste Handlungsprincip am passendesten ausgedrückt wird.

§ 25.

§ 25.

Vorausgesetzt, daß die bloße gesetzgebende Form der Maximen allein der zureichende Bestimmungsgrund eines Willens sey; so ist ein solcher Wille nothwendig ein freyer Wille, und umgekehrt, vorausgesetzt, daß ein Wille frey ist, so ist die gesetzgebende Form der Maximen das einzige, was einen Bestimmungsgrund desselben ausmachen kann. Denn, das erste betreffend; so ist die Vorstellung der bloßen Form des Gesetzes, als Bestimmungsgrund des Willens, da diese Form nur von der Vernunft vorgestellt werden kann, und mithin nicht zu den Erscheinungen gehöret, von allen Bestimmungsgründen der Begebenheiten in der Natur nach dem Gesetze der Caussalität unterschieden. Also ist ein solcher Wille aänzlich unabhängig von dem Gesetze der physischen Caussalität. Eine solche Unabhängigkeit aber heißt Freyheit * : also ist ein solcher Wille ein freyer Wille.

---

* Das Wort Freyheit wird in verschiedener Bedeutung genommen. Man unterscheidet drey Arten derselben a) die transcendentale oder metaphysische (Freyheit im strengsten Verstande) b) die psychologische c) die juridische (oder politische) Freyheit. Unter der letzten verstehet man die Qualität eines Staatsbürgers, keinem anderen Gesetze unterworfen zu seyn, als zu welchem er seine Beystimmung gegeben hat. Staats Bürger ist nämlich der jenige im Staate, welcher mit den übrigen Gliedern des Staates zur Gesetzgebung vereinigt ist,

und

Wille. Eben so, das 2te betreffend; Da ein freyer Wille unabhängig ist von allen Bestimmungsgründen, die nur empirisch gegeben werden können; also auch un-

---

und sonach ein Votum activum und passivum hat (d. i. andere Glieder des Staates, als Repræsentanten seiner Person wählen, aber auch von anderen als Repræsentant ihrer Person gewählt werden kann), wenn von der Errichtung einer öffentlichen Gesetzgebung die Rede ist. Daß also die juridische Freyheit, mit der die politische Gleichheit (die Qualität eines Staatsbürgers nicht zu Mehrerem von Anderen verbunden werden zu können, als wozu er Sie gleichmäßig verbinden kann) zusammenhängt, jedem StaatsBürger nothwendig zukomme, liegt im Begriffe des Staatsbürgers selbst. Von ihr aber ist hier nicht die Rede. Auch ist die Freyheit, die auf ein unbedingtes practisches Gesetz hinweiset, nicht die sogenannte practische, besser psychologische Freyheit, die man in die Unabhängigkeit der Willkühr von der Nöthigung durch Antriebe der Sinnlichkeit setzt, und nur das Arbitrium liberum des Menschen vom Arbitrio bruto — der thierischen Willkühr — unterscheidet, als welche nicht anders, als durch sinnliche Antriebe — pathologisch — bestimmt werden kann. Daß wir psychologisch frey seyen, sagt uns schon die Erfahrung. Denn nicht bloß das, was unsere Sinne reitzet, bestimmet unsere Willkühr; sondern wir haben ein Vermögen, durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entfernte Art nützlich, oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Be-

geh-

unabhängig von der bestimmenden Kraft der Materie des Begehrens seyn muß; nebst der Materie des Gesetzes aber nur noch die Form des selben übrig bleibt:

so

---

gehrungsvermögen zu überwinden. Ich habe z. B. einen heftigen Durst, und die lautere kalte Quelle, die sich mir in der Nähe zeigt, macht einen angenehmen Eindruck auf mich. Aber diesem Eindrucke folge ich nicht so gleich, weil ich durch meine Vernunft einsehe, daß mir der Trunk sehr schädlich werden könne. Ich beweise also hier, daß ich frey sey. Aber diese, so bestimmte, psychologische Freyheit ist zur Möglichkeit einer sittlich guten Handlungsweise noch nicht zulänglich. Denn es könnte ja doch der Fall seyn, daß ich durch meine Vernunftvorstellungen zum Handeln oder Nichthandeln genöthiget (necessitiret) würde, ja daß die Vernunft selbst in ihren Handlungen, dadurch Sie Gesetze vorschreibt, wiederum durch anderweitige Einflüsse bestimmet, und sonach das, was in Absicht auf sinnliche Antriebe Freyheit heißt, in Ansehung höherer, und entfernterer wirkenden Ursachen wiederum Natur sey, in welchem Falle die Imputabilität der Handlungen — dieses characteristische Merkmal aller sittlichen Handluugen — wegfallen würde. Zur Möglichkeit der moralischen Handlungsweise wird also noch die Unabhängigkeit der Vernunft selbst (in Ansehung ihrer Caussalität, eine Reihe von Erscheinungen anzufangen) von allen bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt erfordert, und eben dieß ist der Begriff der transcendentalen (metaphysischen) Freyheit.

so ist die gesetzgebende Form, so fern Sie in der Maxime enthalten ist, das einzige, was einen Bestimmungsgrund des Willens ausmachen kann. — Freyheit,

---

heit. (Kritik r. V. S. 830 — 831. Vergl. mit der Kritik der practischen Vernunft S. 168. folg.) Diese metaphysische Freyheit ist der physischen Naturnothwendigkeit, oder dem Naturgesetze der Caussalität geradezu entgegengesetzt, und für die theoretische Vernunft ist ihr Begriff transcendent d. i. ein solcher, dem kein angemessenes Beyspiel in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werden kann. Denn obgleich die theoretische Vernunft, als Vermögen der absoluten Einheit, die Sie in die bedingte Verstandes Erkenntniß zu bringen sucht, nach der Form des hypothetischen Schlusses bis zur Vorstellung einer absoluten Caussalität in der Welt forgetrieben wird; so kann Sie dieser Vorstellung doch keine objective Realität verschaffen, d. i. ihr keinen realen Gegenstand, der ihr correspondirte, unterlegen, weil alle realen und uns erkennbaren Gegenstände in der Welt bedingt sind. Dieß erhellet deutlich aus der Antinomie, in die die Vernunft in Ansehung des Begriffes der absoluten Caussalität verfällt, wie aus der Elementarlehre der Kritik der r. V. ersichtlich ist. Bloß die Widerspruchslosigkeit des Begriffes der transcendentalen Freyheit stehet in theoretischer Hinsicht fest, aber daß er auch ein objectiv realer sey, d. i. daß uns Menschen wirklich die transcendentale Freyheit zukomme, beurkundet al-

ler-

heit, und unbedingtes practisches Gesetz weisen also wechselweise auf ein ander zurücke, und jene ist mit der Vernunft, in wie fern Sie practisch ist, selbst ge-

---

lererst das practische Vernuuftgesetz, das sich in uns durch ein Sollen ankündigt. Denn das „Du sollst" ist lächerlich, wenn nicht eben diesem Du die Unabhängigkeit von aller Nöthigung durch Naturursachen, (metaph. Freyheit im negativen Sinne) und das Vermögen der absoluten Kraft, d. i. das Vermögen, eine Reihe von Handlungen von Selbst, d. i. so anzufangen, daß der Bestimmungsgrund seiner Caussalität nicht weiter mehr in Etwas vorausgehendem nachgewiesen werden kann, (metaph. Freyheit nach ihrem positiven Begriffe) eingeräumt wird: — Also ist die transcendentale Freyheit der Grundpfeiler aller Sittlichkeit, (Kritik der p. V. S. 169 — 185) Sie ist die ratio essendi der selben. Aber daß Sie uns würklich zukomme, ist nur durch das Sittengesetz, das sich als ein categorischer Imperativ in uns früher ankündigt, als wir ein Bewußtseyn der transcendentalen Freyheit haben, erkennbar. Der categorische Imperativ ist also die ratio cognoscendi der Freyheit. Sonach schwindet der Einwurf, den Manche gegen die Kritik der p. Vernunft machten, um Sie eines Zirkels zu beschuldigen. Sittlichkeitsgesetze, sagten Sie, sind nicht möglich ohne Freyheit. Also muß die Freyheit vor aller Sittlichkeitsgesetzgebung fest stehen. Nun leitet aber die Kritik der p. V. allererst aus dem Gesetze der Sittlichkeit das Daseyn

der

gegeben, daher denn auch Gesetz der practischen Vernunft, und Gesetz der Freyheit völlig einerley bedeutet.

§ 26.

---

der Freyheit ab, also drehet Sie sich im Zirkel. Allein die Antwort hierauf ist leicht. In Rücksicht auf das Erkenniß der Freyheit nämlich gehet in uns das Bewußtseyn des Sittengesetzes dem Bewußtseyn der Freyheit vorher, (Kritik der p. V. S. 52. Anmerk.): aber in Rücksicht der Möglichkeit des Sittlichkeitsgesetzes gehet die Freyheit voraus, weil Sie die rationem Possibilitatis aller sittlichen Gesetzgebung enthält, und wir im Denken nothwendig den Grund dem Gegründeten vorsetzen müssen. (Kritik p. V. S. 5. Anmerk.) Endlich da wir Menschen nicht frey genennt werden können, in wie fern wir als zu der Reihe der Erscheinungen gehörig betrachtet werden, indem wir da mit sammt unseren Handlungen, als Erscheinungen, unter dem Gesetze der physischen Caussalität stehen, Kraft dessen eine jede Erscheinung eine andere in der Zeit voraussetzt, auf welche Sie, als auf ihre Ursache nothwendig folgt: so müssen wir uns nothwendig unter einem zweyfachen Character, dem empirischen nämlich, und nicht empirischen, oder dem intelligiblen denken (Kritik p. V. S. 10. Anmerk.), d. i. wir müssen uns, als (im transcendentalen Sinne des Wortes) freye Wesen aus der Reihe der sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände (der Phänomenen) im Denken ausheben, und unter blos intelligible Wesen (Noumena) versetzen, zu

wel-

§ 26.

Das Sittengesetz, so wie wir es oben ausgedrückt haben, ist ein Imperativ, und zwar ein categorischer. Als Imperativ paßt es aber nur auf endliche Vernunftwesen, als welche nicht ausschlüßig unter der Be-

---

welcher Unterscheidung (der Phänomenenwelt von der intelligiblen) uns die Kritik der r. V. vollkommen berechtiget. Uebrigens bemerken wir noch,

a) daß in Rücksicht der Frage: wie dem Menschen absolute Caussalität zukomme? d. i. wie er von Selbst eine Reihe von Handlungen anfangen könne? keine erklärende Antwort durch die theoretische Vernunft möglich sey. Denn wenn die Vernunft in Ansehung des Menschen theoretisch verfährt, d. i. ihn zum Gegenstande ihrer Betrachtung nimmt, in wie fern er ist; so kommt ihm gar keine absolute Caussalität zu, und es enthält überhaupt einen Widerspruch, das, was absolut ist, aus Etwas Anderem ableiten, und so das selbe seiner Möglichkeit nach erklären zu wollen. Denn dieß heißt eben soviel, als es zu Etwas Bedingtes machen.

b) Daß die Frage, welches Vermögen des Menschen das Subject der Freyheit sey? die Philosophen Kant und Reinhold zu entgegengesetzten Theorien gebracht habe; nach unserer Einsicht aber durch ein practisches Vernunftbedürfniß weder nothwendig gemacht werde, noch durch ein solches entschieden werden könne. [Man lese deßfalls Reinhold's Briefe über die Kantische Philosophie (2ter

Band

Bestimmung durch Vernunft stehen. Aber die in ihm enthaltene und durch das selbe bezeichnete Handlungsweise ist für jedes vernünftige Wesen gültig. Dasselbe gilt also überhaupt für jedes vernünftige Wesen, obgleich nicht als Imperativ, doch als practisches Gesetz, (Kritik p. V. S. 57) und als solches hat es alle Qualitäten eines ersten Grundsatzes der practischen Vernunft. Es ist durch bloße Reflexion einleuchtend, allgemeingültig, und einzig, so wie die Form der Vernunftthätigkeit selbst allgemein gültig, und einzig ist. Das Bewußtseyn des selben kann man, wie sich Kant ausdrückt, ein Factum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft z. B. dem Bewußtseyn der Freyheit (denn dieses ist uns nicht vorhergegeben) heraus vernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz a priori*, der auf keiner, weder reinen,

---

Band S. 259) Kant's metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre S. XXVI coll. IV—VI und zur Beylegung des Streites zwischen beyden die vortreffliche Abhandlung des philosophischen Journal's einer Gesellschaft teutscher Gelehrten (10tes Heft 1797 S. 151 folg.)]

* Ich verknüpfe (durch den kategorischen Imperativ), ohne vorausgesetze Bedingung aus irgend einer Neigung, mit dem Willen die That a priori, mithin nothwendig, (obgleich nur objectiv d. i. unter der Idee einer Vernunft, die über alle subjective Bewegursachen völlige Gewalt hätte). Dieß ist also

ein

reinen, noch empirischen Anschauung gegründet ist, ob er gleich analytisch seyn würde, wenn man die Freyheit des Willens voraussetzte, wozu aber, als positivem Begriffe eine intellectuelle Anschauung erfordert werden würde, die man hier gar nicht annehmen darf. Doch muß man, um dieses Gesetz ohne Mißdeutung als gegeben anzusehen, wohl bemerken, daß es kein empirisches, sondern das einzige Factum der Vernunft sey, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend (sic volo, sic jubeo) ankündigt. (Kritik p. V. S. 56) — Ferner bemißt dieses Princip die Sittlichkeit nicht nach dem, was das handelnde Subject durch seine Handlung bewürket (nicht nach den Folgen der Handlungen); sondern lediglich nach der Gesinnung, mit der es handelt, und stimmet so mit dem Urtheile des gemeinen Menschenverstandes vortrefflich zusammen, als nach welchem die sittliche Güte eines Menschen nicht von dem jenigen abhängt, was er durch seine Thätigkeit ausrichtet, sondern einzig von dem guten Willen des selben. Dahin deutet der gemeingängige Ausdruck „Er hat doch einen guten Willen" dessen man sich bedienet, so oft dem jenigen, von dessen be-

---

ein practischer Satz, der das Wollen einer Handlung nicht aus einem anderen schon vorausgesetzten analytisch ableitet, sondern mit dem Begriffe des Willens als eines vernünftigen Wesens unmittelbar als etwas, das in ihm nicht enthalten ist, verknüpft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 50 Anmerk.

belobungswürdigen Absichten man überzeugt ist, seine Handlung fehlschlaget, und dem Anderen, dem Sie nützen sollte, etwa gar schadet. Diesem guten Willen hält Nichts das Gleichgewicht in der moralischen Beurtheilung; es gibt kein Aequivalent für den selben; er ist nicht relativ, sondern absolut d. i. an und für sich gut. „Der gute Wille, sagt Kant in seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 3, ist nicht durch das, was er bewirkt, oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines vorgesetzten Zwecks, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich gut, und für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen, als alles, was durch ihn zu Gunsten irgend einer Neigung, ja, wenn man will, der Summe aller Neigungen nur immer zu Stande gebracht werden könnte. Wenn gleich durch eine besondere Ungunst des Schicksals, oder durch kärgliche Ausstattung einer stiefmütterlichen Natur, es diesem Willen gänzlich an Vermögen fehlte, seine Absicht durchzusetzen; wenn bey seiner größten Bestrebung dennoch Nichts von ihm ausgerichtet würde, und nur der gute Wille (freylich nicht etwa ein bloßer Wunsch, sondern als die Aufbiethung aller Mittel, so weit Sie in unserer Gewalt sind) übrig bliebe: so würde er wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen, als etwas, das seinen vollen Werth in sich selbst hat, u. s. w." Das oberste Handlungsprincip also, das Kant aufstellet, findet selbst durch die Aussprüche des gemeinen Menschenverstandes seine volle Bestättigung, ja es ist das Princip selbst, welches der letztere in allen seinen Urtheilen über den moralischen Gehalt

einer

einer Handlungsweise zum Grunde legt, ohne sich eben desselben in abstracto deutlich bewußt zu seyn. Analysiret die Antwort des gemeinsten Menschen, die er Euch auf die Frage ob der Diebstahl erlaubt sey? durch die Worte gibt: Nein. Denn wenn der Diebstahl erlaubt wäre, so würde bald keiner mehr Etwas zum Eigenthume haben, und die Gesellschaft unmöglich bestehen können — analisiret Sie, und ihr werdet das Kantische Moralprincip nur anders ausgedrückt darin sicher finden. Weit gefehlt also, daß, wie Manche meinten, das genannte Princip nicht anwendbar sey: so ist das selbe gerade das jenige, das von jeher von Jedermann angewandt wurde, ohne sich des selben in abracto (d. i. ohne Rücksicht auf bestimmte Fälle) bewußt zu seyn.

§ 27.

Das oberste practische Vrrnunftprincip kann auch durch folgende Formel ausgedrückt werden. „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden Anderen niemahls bloß als Mittel, sondern stäts zugleich als Zweck braucheſt. Um die Einerleiheit der Handlungsweise, die durch diese Formel bezeichnet wird, mit der in der vorigen Formel bezeichneten einzusehen, kömmt es auf folgende Momente an. Damit man eine Handlungsweise sittlich gut heißen könne: so muß ihr eine solche Gesinnung (Maxime) zum Grunde liegen, die sich zu einem allgemeinen Gesetz erheben läßt, und von der man auch wollen kann, daß Sie ein allgemeines Gesetz werde.

Die

Die Gesinnung allein also bestimmet die sittliche Güte, und Nichtgüte eines Handelnden, und nicht die Handlung selbst, die wir wahrnehmen können. Die Handlung als Handlung ist weder gut, weder bös. Eine Krähe, und ein Dieb begehen eine und die selbe Handlung, wenn Sie mir eine Summe Geldes aus dem Hause tragen. Aber bey der Krähe fällt es uns nicht ein, Sie bös zu nennen, so wie wir den Dieben nennen, denn bey ihr ging kein Entschluß zur Handlung der Handlung selbst vorher, so wie dieß beym Diebe der Fall ist. An diesem verabscheuen wir eigentlich die Maxime, die er bey seiner Handlung befolgte, die Maxime nämlich, sich Mittel zur Befriedigung seiner Bedürfnisse zu verschaffen, wie man nur immer kann, weil diese Maxime zu einem allgemeinen Gesetze nicht erhebbar ist. — Der Bestimmungsgrund zum Handeln also gibt allein den Ausschlag bey der moralischen Beurtheilung. Dieser Bestimmungsgrund ist aber entweder ein subjectiver, oder ein objectiver, je nachdem er entweder als nur für ein gewisses Subject würklich geltend, oder als für alle vernünftige Wesen gültig gedacht wird. Der subjective Grund des Begehrens heißt Triebfeder (elater), der objective aber des Wollens Bewegungsgrund (motivum). Das, was man durch seine Handlung realisiren will, heißt Zweck der Handlung, und was zwischen der Vorstellung des Zweckes, und seiner würklichen Erreichung in der Mitte liegt, — wodurch der Zweck erreichet wird — heißt Mittel. Ist nun der Zweck ein für jedes vernünftige Subject gültiger, so heißt er ein objectiver; im Gegentheile ein subjectiver. Soll

also eine Handlungsweise sittlich gut seyn, d. i. zu einem allgemeinen Gesetze erhoben werden können; so muß Sie auf die Realisirung eines objectiven Zweckes gehen. Ein objectiver Zweck aber ist Etwas, das nicht nur für mich, sondern für jedes vernünftige Wesen einen Werth hat; dessen Werth also ein absoluter ist. Dem absoluten Werth stehet der relative gegenüber, und wird eigentlich Preis genannt (pretium). Für das, was einen Preis hat, kann Etwas Anderes als ein Aequivalent gesetzt werden, wie z. B. für Korn ꝛc. Das, was ein Aequivalent gestattet, was also nur einen relativen Werth hat, heißt Sache (res). Dagegen heißt der absolute Werth Würde, und diese kommt nur solchen Wesen zu, an deren Stelle kein Aequivalent gesetzt werden kann, d. i. Person. — Damit also die Handlungweise sittlich gut sey, muß Sie auf die Realisirung eines Etwas gehen, das einen absoluten Werth hat. Nun aber hat in der ganzen Schöpfung Nichts einen unbedingten Werth, als allein die vernünftige Menschen Natur. Denn von allen anderen Gegenständen der Natur kann ich fragen, warum haben Sie einen Werth, wozu sind sie gut? — aber von der vernünftigen Natur des Menschen, und anderer Wesen, die Vernunft besitzen, kann ich nicht weiter fragen; wozu ist die Vernunft gut? warum hat Sie einen Werth? oder warum soll ich stäts nach den Gesetzen der Vernunft begehren, und handeln? Denn dieß würde eben so viel seyn, als fragen: warum soll ich als vernünftiges Wesen vornünftig handeln? — Die vernünftige Menschen Natur allein also ist ein absoluter,

oder objectiver Zweck d. i. ein Etwas, dessen Würklichmachung für alle vernünftige Wesen Zweck ist, und seyn soll. Die vernünftige Menschen-Natur aber würklich machen, heißt stäts eine solche Handlungsweise befolgen, die der Form der Vernunft gemäß ist d. i. die ein allgemeines Gesetz werden kann, deren Zweck also ein solcher ist, den alle vernünftige Wesen zu ihrem eigenen Zwecke machen können. Die obige Formel also (24) ist einerley mit dieser: Handle stäts so, daß du die Menschheit sowohl in dir, als in anderen nie als bloßes Mittel, sondern stäts zugleich als Zweck brauchest: d. i. handle so, daß die Zwecke deiner Handlung, die du entweder allein durch dich, und in Bezug auf dich selbst, oder durch Andere, und in Beziehung auf Sie realisiren willst, sowohl von dir, als blos vernünftigem Wesen gedacht, als von Anderen, auch aus dem Standpuncte bloß vernünftiger Wesen betrachtet, gut geheißen werden können. Z. B. wenn Jemand seinen Körper aus wohllüstiger Absicht mißbraucht; oder zur Sättigung seiner Wohllust Mädchen verführet; so braucht er die Menschheit in seiner, und in der Person Anderer bloß als Mittel. Denn ob er gleich nach seiner thierischen Natur die Befriedigung wohllüstiger Triebe sucht, und die Verführte auch mit einwilligt: so kann er doch als vernünftiges Wesen diese Maxime unmöglich gut heissen. Denn würde Sie zu einem allgemeinen Gesetze erhoben, das jeder zu befolgen hätte: so würde die Menschheit gar bald sich selbst zernichten, und so nach jene Maxime sich selbst zerstören, zum Beweise, daß Sie eine unsittliche ist. Mehrere Beyspiele liefert die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 67.

§ 28.

Das vernünftige Subject, welches nach dem angeführten, und nur durch eine doppelte **Formel** ausgedrückten Grundsatze handelt, handelt nach seinem eigenen **Gesetze**; weßwegen dann auch dieß Princip das Princip der **Autonomie** des Willens genannt wird, im Gegensatze mit einem jeden anderen Handlungsprincip, das seine bestimmte Kraft vom **Objecte** hernimmt, das durch die Handlung würklich gemacht werden soll (der **Materie** des Begehrens) und als solches zur **Heteronomie** gehöret. Die **Autonomie** des Willens allein gründet **Verbindlichkeiten**, die **Heteronomie** dagegen ist sogar dem Princip der selben, und der **Sittlichkeit** des Willens entgegen. In der **Unabhängigkeit** nämlich von aller **Materie** des Gesetzes, und zugleich doch Bestimmung der Willkühr durch die bloße allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig seyn muß, bestehet das alleinige Princip der Sittlichkeit. Jene **Unabhängigkeit** aber ist Freyheit im **negativen**, diese eigene **Gesetzgebung** aber der reinen practischen **Vernunft** ist Freyheit im **positiven** Verstande. Also drücket das moralische Gesetz nichts anders aus, als die **Autonomie** der practischen Vernunft d. i. der **Freyheit**, und diese ist selbst die formale Bedingung aller Maximen, unter der Sie allein mit dem obersten practischen Gesetze zusammenstimmen können. Wenn also die **Materie** des Wollens in das practische Gesetz als **Bedingung** der **Möglichkeit** des selben hineinkommt; so wird daraus **Heteronomie**, nämlich Abhängigkeit vom Naturgesetze, irgend einem Antriebe,

oder Neigung zu folgen, und die Maxime, die auf solche Weise niemahls die allgemein gesetzgebende Form in sich enthalten kann, gründet nicht nur keine Verbindlichkeit, sondern ist der sittlichen Gesinnung sogar entgegen. Kritik p. V. 58. - 59.

§ 29.

Durch das Princip der **Autonomie** ist der Wille gesetzgebend für alle vernünftige Wesen, weil das Gesetz, welches er befolgt, als ein reiner Abkömmling aus der Vernunft selbst für alle vernünftige Wesen in gleichem Grade gültig ist. Das Princip der Moral kann also auch so ausgedrückt werden „Handle stäts nach solchen Maximen, durch welche dein Wille als allgemein gesetzgebender Wille betrachtet werden kann; und diese Formel hat vor den vorigen das Eigene, daß in ihr die Lossagung von allem Interesse beym Wollen aus Pflicht, als das specifische Unterscheidungs Zeichen des **categorischen** vom **hypothetischen** Imperativ bestimmt angedeutet wird, was in den vorigen Formeln nicht geschiehet. Denn wenn wir uns den Willen als zu oberst und allgemein gesetzgebenden Willen denken, so kann er unmöglich von irgend einem Interesse abhängen, indem ein solcher abhängender Wille selbst noch eines anderen Gesetzes bedürfen würde, welches das Interesse seiner Selbstliebe auf die Bedingung einer Gültigkeit zum allgemeinen Gesetze einschränkte. * Grundlegung ꝛc. S. 72. § 30.

* Den Begriff eines Reichs der Zwecke, aus welchen der Begriff eines jeden vernünftigen Wesens,

das

§ 30.

Wenn wir nun unseren formalen obersten Grundsatz, (der durch 3 Formeln zeither vorstellig gemacht worden, über deren eher subjectiv, als objectiv practischen Unterschied die Grundlegung ꝛc. S. 79 — 80 Aufschlüsse gibt) mit allen bisherigen materialen Principien der Sittlichkeit vergleichen, so können wir in einer Tafel alle übrige, als solche, dadurch würklich zugleich alle mögliche andere Fälle, außer einem einzigen formalen, erschöpft sind, Vorstellung machen, und so durch den Augenschein beweisen, daß es vergeblich sey, sich nach einem anderen Princip als dem jetzt vorgetragenen umzusehen. Alle mögliche materiale Bestimmungsgründe des Willens sind nämlich entweder blos subjectiv, und also empirisch, oder objectiv und rational (Kritik p. V. S. 68). Subjectiv und empirisch heißen Sie, wenn das Object (die Materie des Begehrens), das würklich gemacht werden soll, und von dem das Gefühl der Lust (als bestimmender Grund) erwartet wird, der Sinnlichkeit des Subjectes angehöret, wie z. B. die Glückseligkeit: dagegen rational, und objectiv, wenn das Object durch einen Vernunftbegriff zwar gegeben wird, aber das Begehrungs-

---

das sich durch alle Maximen seines Willens als allgemein gesetzgebend betrachten muß, um aus diesem Gesichtspuncte sich selbst, und seine Handlungen zu beurtheilen, erörtet die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 74 folg.

rungsvermögen doch nur das Gefühl der Lust bestimmet wird, welches von der Realisirung dieses Objectes erwartet wird. Beyde sind wieder entweder äußere, oder innere, je nachdem Sie entweder einen blos äußeren, oder inneren moralischen Unterschied unter den Handlungen zulassen. Zu den empirischen inneren Principien gehöret das Princip der Glückseligkeit sowohl der physischen (das Princip des Epicur's), als der moralischen (das Princip des Hutcheson); zu den empirischen äußeren aber das Princip der Erziehung (nach Montaigne), und der bürgerlichen Verfassung (nach Mandeville); zu den objectiven, rationalen, und inneren das Princip der Vollkommenheit (nach Wolf und den Stoikern); zu den objectiven, und äußeren aber das Princip des Willens Gottes (nach Crusius, nnd anderen theologischen Moralisten). Die Tafel ist also folgende:

Materiale Bestimmungsgründe im Princip der Sittlichkeit sind

I. Subjective		II. Objective	
A) innere	B) äußere	A) innere	B) äußere
a) der physischen Glückseligkeit	a) der Erziehung	der Vollkommenheit	des Willens Gottes.
b) der moralischen Glückseligkeit	b) der bürgerlichen Verfassung.		

§ 31.

§ 31.

Daß das Princip der Philautie material, und empirisch sey, und als oberstes Handlungsprincip alle Sittlichkeit untergrabe, ist schon oben (20) bewiesen worden. Eben so untauglich zum allgemeinen Princip der Sittlichkeit ist das Hutchesonische: „Moralisch gut ist das, was dem Ausspruche des moralischen Sinnes * gemäß ist, bös aber das, was dem selben widerstreitet". [Beydes aber läßt sich nur daraus be-

---

* Das moralische Gefühl ist die Empfänglichkeit für Lust, oder Unlust bloß aus dem Bewußtseyn der Uebereinstimmung oder des Widerstreites unserer Handlung mit dem Pflichtgesetze — jeder Mensch (als ein moralisches Wesen) hat es ursprünglich in sich, und alles Bewußtseyn der Verbindlichkeit legt dieses Gefühl zum Grunde, um sich der Nöthigung, die im Pflichtbegriffe liegt, bewußt zu werden. — Dieses Gefühl einen moralischen Sinn zu nennen, ist nicht schicklich; denn unter dem Worte Sinn wird gemeiniglich ein theoretisches, auf einen Gegenstand bezogenes Wahrnehmungsvermögen verstanden, da hingegen das moralische Gefühl (wie Lust, und Unlust überhaupt) etwas bloß subjectives ist, was kein Erkenntniß abgibt. — Wir haben für das (sittlich) Gute und Böse eben so wenig einen besonderen Sinn, als wir einen solchen für die Wahrheit haben, ob man sich gleich oft so ausdrücket, sondern Empfänglichkeit der freyen Willkühr für die Bewegung der selben durch practische reine Vernunft, (und ihr Gesetz)

und

beurtheilen, wenn das Bewußtseyn der zu unternehmenden, oder schon geschehenen Handlung unmittelbar mit Zufriedenheit und Vergnügen, oder mit Seelenruhe, und Schmerzen verbunden ist]. Denn, obgleich dieser moralische Sinn der Sittlichkeit, und ihrer Würde dadurch näher bleibt, daß er, wie Kant sich ausdrücket, der Tugend die Ehre beweist, das Wohlgefallen, und die Hochschätzung für Sie ihr unmittelbar zuzuschreiben, und ihr nicht gleichsam, so wie das Princip der physischen Glückseligkeit ins Gesicht sagt, daß es nicht ihre Schönheit, sondern nur der Vortheil sey, der uns an sie knüpfe; so ist er doch, wo von der Beurtheilung dessen die Rede ist, was eigentlich moralisch sey, ein Winkeltribunal, in dem die Entscheidung dieser Frage nicht durchs Fühlen, als wozu keine Spontaneität, wodurch allein das Urtheil möglich wird, sondern bloß Receptivität erforderlich ist; sondern einzig und Allein durch die Ver-

---

und das ist es, was wir das moralische Gefühl nennen. Kant's metaph. Anfangsgründe der Tugendlehre S. 35 - 37. — Das Princip des moralischen Gefühls gehöret zu dem der Glückseligkeit, weil ein jedes empirisches Interesse durch die Annehmlichkeit, die etwas nur gewähret, es mag nun unmittelbar, und ohne Absicht auf Vortheile, oder in Rücksicht auf die selbe geschehen, einen Beytrag zum Wohlbefinden verspricht. Ingleichen muß man das Princip der Theilnehmung an Anderer Glückseligkeit, mit Hutcheson, zu demselben von ihm angenommenen moralischen Sinne rechnen. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 91 Anmerk.

Vernunft gegeben werden kann. Die Gefühle sind etwas ganz sujectives. Einer fühlt so, der Andere anders. Sie geben also niemahls einen gleichen Maßstab des Guten und Bösen ab, es sey denn, daß sie von einem allgemein gültigen, folglich von der allgemeinen Menschenvernunft selbst hervorgebrachten Grundsatze geleitet würden, in welchem Falle aber nicht die Gefühle, sondern dieser Vernunftgrundsatz der oberste Bestimmungsgrund der Willkühr seyn würde. Der Mensch, wenn er des moralischen Sinnes fähig seyn soll, muß ferner schon moralisch seyn, weil Niemand, als durch das Bewußtseyn seiner Vergehungen mit Gemüthsunruhe geplagt, und durch das Bewußtseyn seiner pflichtmäßigen Handlungen als ergötzt vorgestellet werden kann, der nicht schon vorher moralisch gut ist, und nicht schon vorher an der Moralität Interesse nimmt. Das Gefühl der Annehmlichkeit, und der Gemüthsunruhe, welches das Wesen dieses sogenannten moralischen Sinnes ausmacht, und wodurch das ganze Princip in die Klasse der **materialen** augenscheinlich zurücksinket, ist allererst Folge der schon vorher statt findenden moralischen Gesinnung, und Beurtheilung einer Handlung nach dem Sittengesetze; kann also schlechterdings nicht zum Princip der Pflicht, oder zum Criterium des moralisch Guten gemacht werden, wenn man nicht ein ὑστερον πρωτερον begehen will. Kritik p. V. S. 67. Coll. Grundlegung ꝛc. S. 91. Jakobs Abhandlung über das moralische Gefühl, und Garve's Uebersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre von dem Zeitalter des Aristoteles an bis auf unsere Zeiten. Breßlau 1798 S. 153 folg.

§. 32.

§ 32.

Das Princip des physischen, und moralischen Gefühls, so untauglich es auch zu einem obersten Princip des Handelns ist, läßt doch noch den moralischen Unterschied unter den freyen Handlungen des Menschen für einen inneren, d. i. durch die Natur des Menschen selbst begründeten gelten, und ist als solches doch noch besser, als das Princip des Montaigne, und Mandeville, nach welchem dieser Unterschied, und mit ihm der ganze Pflichtbegriff nur eine Geburt der Erziehung, Gewohnheit, und bürgerlichen Verfassung ist. Das Princip des Montaigne lautet „Das jenige ist gut, was mit den Principien der Erziehung zusammenstimmt, an die also Jemand von Jugend auf gewöhnt worden ist — („les loix prennent leur authorité de la possession, & de l' usage" Essays lib. II. chap. XII), und das Mandevill'sche: Das ist sittlich gut, was mit den Gesetzen des Staates, wovon Jemand ein Mitglied ist, zusammenstimmt. Cf. la fable des abeilles &c. Tom. II a Londres 1750. Allein die Falschheit dieser Principien liegt zu sehr zu Tage, als daß eine weitläufigte Widerlegung der selben nöthig seyn könnte. Denn auch zugegeben, daß die Erziehung, und bürgerliche Verfassung einen großen Einfluß auf die Cultur der Vernunft, und Urtheilskraft, sonach auch auf die Erkenntniß des Sittengesetzes in abstracto, und Subsumtion einzelner Handlungen unter das selbe haben, und daher die Urtheile verschiedener Menschen über den moralischen

ralischen Gehalt der nämlichen Handlung, wie auch ihre Begriffe vom Sittengesetze selbst sehr von einander abweichen können: so folgt hieraus doch bey weitem noch nicht, daß der sittliche Unterschied unter den Handlungen überhaupt ein Product der Erziehung, und bürgerlichen Verfassung sey, so wenig als daraus, daß verschiedene Menschen nach dem verschiedenen Grade ihrer Cultur die Gesetze des Denkens verschieden entweder bestimmen, oder anwenden, oder systematisiren, folgt, daß der Urgrund dieser Denkgesetze selbst in ihrer verschiedenen Erziehung gelegen sey. Selbst die Erziehung, und Regierungsform werden ja ferner mit Recht durchgängig nach den Begriffen des Rechtes, und der Tugend beurtheilet, und selbst noch für den jenigen gibt es Pflichten, welcher außer aller menschlichen Gesellschaft lebt, wie etwa für den Insulaner: die Erziehung, Gewohnheit, nnd Regierungsform können also unmöglich Grund des moralischen Unterschiedes, und als Criterien der Sittlichkeit gelten, vielmehr gehet nach ihnen der Character sittlicher Gesetze (strenge Allgemeinheit, und unbedingte Nothwendigkeit), und mit ihm die Sittlichkeit selbst verlohren, wie zu Tage liegt.

§ 33.

Den bloß empirischen Principien der Willensbestimmung, welche insgesammt ein Object voraussetzen, dessen Verhältniß zum begehrenden Subjecte in diesem das Gefühl der Lust, oder Unlust erzeuget, und dadurch Bestimmungsgrund des Willens wird, gegenüber stehen die

rationale d. i. solche, welche zwar von einem Vernunftbegriffe hergenommen, gleichwohl aber noch immer deswegen material, und in so fern zum obersten Richtmaß der Sittlichkeit untauglich sind, weil sie den Willen nicht unmittelbar von der Vernunft selbst, sondern von einem dritten, von der Vernunft nur vorgestellten Objecte bestimmen lassen. Den ersten Platz unter diesen behauptet das Stoische und Wolfische Princip der Selbstvervollkommnung „Mache dich so vollkommen, als du kannst.“ Und nach ihm steht das theologisch-scholastische, (daß nämlich vorzüglich zu den Zeiten der Scholastiker unter den Theologen im Schwunge war.) Thue das, was Gott will.

§ 34.

Das Wolfische Princip „Perfice te, quantum potes“ ist äußerst unbestimmt, und drehet sich bey einer näheren Bestimmung im Zirkel herum. Denn der Begriff der Vollkommenheit kann entweder in theoretischer oder in practischer Bedeutung genommen werden. Theoretisch betrachtet, ist ein Ding vollkommen, das in seiner Art vollständig ist d. i. durchgängig bestimmt ist, vermittelst welcher durchgängigen Bestimmung ihm aus der unendlichen Anzahl der sich contradictorisch entgegengesetzten Prädicate immer je Eines zukömmt. Von dieser Vollkommenheit kann hier, wo es auf die Beurtheilung, und auf das Regulativ moralischer Handlungen ankömmt, die Rede nicht seyn, wie von selbst erhellet. In der practischen Bedeutung aber nennt man

das

das jenige Wesen vollkommen, welches zu allerley Zwecken und Absichten geschickt und tauglich ist. Der Mensch ist also vollkommen, wenn seine Kräfte zur Realisirung der ihm aufgegebenen Zwecke hinlänglich sind. Dem Zufolge wäre der Sinn des Princips „Perfice te, quantum potes" dieser: Erhalte, erwirb, und verstärke deine Kräfte so sehr, als du kannst, damit sie zur Realisirung deiner Zwecke hinlänglich sind. Nun erhellet 1) daß, wenn durch die Befolgung dieser Regel Moralität zu Stande kommen soll, nur von moralischen Zwecken, und in wie fern das Mittel jederzeit mit dem Zwecke homogener Natur seyn muß, nur von moralischen Kräften * die Rede seyn könne, folglich daß schon vorausgesetzet werde, was allererst zu Stande gebracht werden soll — die Zirkelform also unvermeidlich sey. 2) Daß dieses Princip, da die Zwecke, in Beziehung auf welche der Begriff der Vervollkommnung allein Bestimmungsgrund des Willens werden kann, vor

aller

---

* Von physischen Kräften kann wohl die Rede nicht seyn. Denn diese als z. B. Stärke des Körperbaues — tragen zur Begründung der Moralität nicht das geringste bey. Eben so können keine andere Realitäten, deren größtmögliche Summe den Begriff der Vollkommenheit ausmacht, verstanden werden, als wieder moralische. Denn daß einer reich, gelehrt, angesehen sey ꝛc. macht ihn noch nicht zum moralischen Manne: das Princip der Vollkommenheit löset sich also in den tavtologischen Satz auf: um Moralisch zu seyn, erwirb dir alle mögliche moralische Kräfte und Realitäten.

aller Willensbestimmung vorhergehen, und, als der Grund der Möglichkeit der letztern vorhergegeben seyn müssen, ein materiales sey, weil es seine ganze Bestimmungskraft von den Zwecken, als Objecten, welche vor der Willensbestimmung durch eine practische Regel vorhergehen, mithin von der Materie des Begehrungsvermogens, hernimmt. Ist es aber material, so ist es eben dadurch nach dem vorhergehenden, in Absicht auf Erzeugung moralischer Gesinnungen unbrauchbar. Des nämlichen groben Zirkels im Erklären und, noch auffallender als das vorhergehende, des Materialism macht sich das theologische Princip schuldig, das den Willen Gottes zum obersten Bestimmungsgrunde des Willens aufstellt, der moralisch handeln will. Denn daß hier der Bestimmungsgrund nicht in der eigenen Vernunft des wollenden Subjectes, sondern in einem, außer ihm gelegenen Objecte, als Materie des Begehrungsvermögens, enthalten, das ganze Princip also material, und deswegen verwerflich sey, erhellet von selbst. Daß es sich aber auch in einem offenbaren Zirkel herumdrehe, erhellet daraus, weil man, ob ein Gott sey oder nicht, und was er für einen Willen und Eigenschaften habe, nicht anders, als durch die Vernunft selbst; und zwar, da die theoretische Vernunft hiezu unzulänglich ist, durch die practische, wie wir noch sehen werden, erweisen und bestimmen kann. Hier wird also schon vorausgesetzt, daß es ein Princip der Moralität gebe, daß doch allererst durch den Willen Gottes aufgestellet werden sollte; und da wir die Vollkommenheiten Gottes nicht anschauen können; so bleibet uns nichts übrig, als Sie nach äußeren Begriffen

zu

zu bestimmen, und zwar nach unseren moralischen Begriffen, indem wir keine vornehmere kennen, die wir auf die Gottheit anwenden könnten, als die moralische z. B. der Heiligkeit, Gütigkeit u. s. w. Das Criterion der Moralität wird also vorausgesetzt, um den Willen Gottes zu erkennen, und hintenher wieder in diesen gesetzt, und sonach der lächerliche Zirkel begangen: **Moralisch gut ist das, was Gott will; das will aber Gott, was moralisch gut ist.***

II. Ka-

---

* Daß die Formel des Evangeliums „ Diliges Dominum Deum tuum, & proximum sicut te ipsum, durch welche Jesus das erste Geboth im Gesetze vorstellig machte, nicht als oberstes Princip in dem philosophischen Systeme der Moral gelten könne, erhellet leicht. Denn der Ausdruck Liebe kann im pathologischen, aber auch im practischen Sinne genommen werden. Die Liebe, pathologisch genommen, ist eine Liebe aus Neigung, so wie die Eltern ihre Kinder, und umgekehrt lieben. Aber Liebe aus Neigung läßt sich nicht befehlen, so wenig als das Gefühl der Lust beym Verbrennen des Fingers. Denn daß Sie in uns entspringe, hängt ab von Art und Weise, wie uns der Gegenstand derselben afficiret. Am allerwenigsten aber kann pathologische Liebe gegen übersinnliche Wesen gebothen werden. Denn diese, eben weil Sie übersinnlich sind, können nie ein Gegenstand der sinnlichen Neigung werden. Dagegen bedeutet Liebe im practischen Sinne die gewissenhafte Erfüllung der Gesetze, welche in Ansehung des geliebten Gegenstan-

II. Kapitel.

Von dem Begriffe eines Gegenstandes der practischen Vernunft.

§ 35.

Jede Handlung, also auch die nach dem Moralgesetze beurtheilbare d. i. freye Handlung gehet auf die Realisirung irgend eines Objectes, das, in wie fern die Vor-

---

standes zu erfüllen sind. Nimmt man also die practische Liebe in dem angeführten Gebothe Jesus; so wird schon die Kenntniß der moralischen Gesetze vorausgesetzt, welche gegen Gott, und den Nächsten zu beobachten sind, und sonach kann jedes Geboth unmöglich das höchste Criterium des sittlichen Verhaltens enthalten. — Eben so wenig kann die andere Formel des Evangeliums „quidquid tibi non vis fieri, alteri ne feceris" als oberstes Princip der Moral gelten. Denn durch Sie sind die Pflichten des Menschen gegen sich selbst nicht bestimmbar, was doch seyn müßte, wenn Sie das höchste Handlungsprincip wäre; zweytens lassen sich durch Sie auch nicht die Liebespflichten gegen Andere beweisen, vielmehr könnte der Reiche nach ihr sagen: ich will kein Allmosen von dir Armen; also brauche ich dir auch keines zu geben. Cf. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 68. 13, und besonders Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre S. 39 bis 41, wo gezeigt wird, daß eine Pflicht zu lieben ein Unding sey, wenn Liebe als eine Sache der Empfindung genommen wird.

Vorstellung von ihm der Grund der Handlung selbst ist, Zweck heißt. (Zweck, sagt Kant in seinen metaph. Anfangsgründen der Tugendlehre S. 4, ist ein Gegenstand der Willkühr (eines vernünftigen Wesens), durch dessen Vorstellung diese zu einer Handlung diesen Gegenstand hervorzubringen, bestimmt wird). Denn Handeln ohne Etwas, das als Würkung durch die Handlung hervorgebracht würde, ist so wenig möglich, als das Vorstellen ohne ein Object, das vorgestellt wird. Die Vorstellung eines Objectes nun, als einer möglichen Würkung durch Freyheit, ist der Begriff von einem Gegenstande der practischen Vernunft. Da wir also das Gesetz der Freyheit im ersten Kapitel in einem categorischen Imperativ (Handle nach einer Maxime, die als allgemeines Gesetz gelten kann) anfgestellet haben: so ist jetzt der nächste Schritt der, daß wir das Object der freyen Handlungsweise d. i. das Object der practischen Vernunft kenntlich machen.

§ 36.

Die Beurtheilung, ob Etwas ein Gegenstand der practischen Vernunft sey, oder nicht? betrifft nicht die Zulänglichkeit unseres Vermögens, dieses Etwas würklich zu machen, sondern nur die Unterscheidung der Möglichkeit, oder Unmöglichkit, die jenige Handlung zu wollen, wodurch, wenn wir das Vermögen dazu hätten, (worüber die Erfahrung urtheilen muß) ein gewisses Object würklich werden würde. Wird das Object als der Bestimmungsgrund unseres Begehrungsver-

vermögens angenommen, so muß die physische Möglichkeit des selben durch den freyen Gebrauch unserer Kräfte vor der Beurtheilung, ob es ein Gegenstand der practischen Vernunft sey, oder nicht, vorangehen. Dagegen wenn das Gesetz a priori als der Bestimmungsgrund der Handlung, mithin diese als bloß durch practische Vernunft bestimmt betrachtet werden kann; so ist das Urtheil, ob Etwas ein Gegenstand der practischen Vernunft sey, oder nicht, von der Vergleichung mit unserem physischen Vermögen ganz unabhängig, und die Frage ist nur, ob wir eine Handlung, die auf die Existenz eines Objectes gerichtet ist, wollen dürfen, (ob Sie in practischer Hinsicht gut oder bös sey) wenn dieses in unserer Gewalt wäre; mithin muß die moralische Möglichkeit der Handlung vorangehen. Denn da ist nicht der Gegenstand, sondern das Gesetz des Willens der Bestimmungsgrund der selben. Kritik p. V. S. 101.

§ 37.

Die alleinigen Objecte einer practischen Vernunft sind also das Gute, und Böse. Denn durch das Erste verstehet man einen nothwendigen Gegenstand des Begehrungs- durch das Zweyte aber des Verabscheuungsvermögens, beydes aber nach einem Princip der Vernunft. Kritik p. V. S. 101.

§ 38.

Der Begriff des Guten wird entweder relativ oder absolut genommen. Relativ gut ist alles, was

nur wozu gut ist, und es bestehet entweder in dem jenigen, womit die Empfindung des Vergnügens unmittelbar verbunden (was angenehm) ist (z. B. einer schmackhaften Speise), oder in dem, was ein Mittel zum Angenehmen (nützlich) ist (z. B. einer die Krankheit hebenden Medicin, wenn Sie auch noch so bitter schmeckt). Beydes, das Angenehme und Nützliche ist nur relativ gut. Denn das unmittelbar Angenehme beruhet auf der besonderen Art und Weise, wie die Receptivität des Subjectes durch das Object afficiret wird. Aber diese Art und Weise in Absicht auf das Gefühl der Lust und Unlust kann sehr verschieden seyn. Der nämliche Schall erzeuget bey dem Einen das Gefühl der Lust, und bey dem Anderen, dessen Empfindungsorgane feiner gebaut sind, ein Gefühl des Schmerzens. Eben so kann Etwas nützlich für mich seyn, was für einen Anderen es nicht nur nicht, sondern vielleicht sogar schädlich ist. Denn meine Zwecke, zu deren Erreichung jenes Etwas das taugliche Mittel ist, müssen nicht gerade auch Zwecke des Anderen seyn; und ihre Realisirung durch den Anderen kann vielleicht ein Hinderniß der Realisirung der jenigen Zwecke werden, die er sich festgesetzt hat, und so nach sogar ihm schädlich seyn. — Dagegen ist das absolut Gute das, was in aller Absicht gut, und folglich für jedes vernünftige Subject begehrungswürdig ist.

§ 39.

Wird der Begriff des Guten nicht von einem vorhergehenden practischen Gesetze abgeleitet, sondern

soll

soll er diesem vielmehr zum Grunde dienen: so kann er nur der Begriff von Etwas seyn, dessen Existenz Lust verheißt, und so die Caussalität des Subjectes zur Hervorbringung des selben d. i. das Begehrungsvermögen bestimmt. Denn ist noch kein practisches Vernunftgesetz vorräthig, durch welches, was gut sey, bestimmt wird; so kann, da nebst dem Criterium der Begehrungswürdigkeit eines Etwas, das die practische Vernunft aufstellet, kein anderes statt finden kann, als welches entweder die Sinnlichkeit als solche, oder die Vernunft im Dienste der Sinnlichkeit liefert, — für die Sinnlichkeit aber nur das begehrungswürdig ist, was entweder unmittelbar, oder mittelbar angenehm ist; — so kann, sage ich, der Begriff des Guten nur auf das gehen, was ein Lustgefühl zu bewürken im Stande ist, und so nach gäbe es dann schlechterdings Nichts absolut Gutes, sondern alles, was gut genannt wird, wäre es nur relativ, und mithin wäre auch das Handlungsprincip, dem der Begriff des Guten zum Grunde dienen soll, nur von relativer Gültigkeit, und als solches kein moralisches, sondern nur technisch practisches.

§ 40.

Dagegen wenn der Begriff des Guten durch das vorausgehende practische Vernunftgesetz bestimmt wird, so kann das selbe nur in Etwas bestehen, was in jedes vernünftigen Subjectesurtheile ein Gegenstand des Begehrungsvermögens ist, das ist, nur in Etwas absolut begehrungswürdigen. Denn das practische Gesetz selbst

hat

hat absolute Gültigkeit, sonach auch alles das jenige, was durch das selbe bestimmt wird.

§ 41.

Das absolute Gut, das durch eine, den Forderungen des practischen Gesetzes adäquate, Handlungsweise bewürket wird, ist die Moralität, welche nach ihrem höchsten Grade der Reinheit betrachtet Heiligkeit heißt. Denn absolut gut ist das, was für jedes vernünftige Wesen, mithin absolut begehrungswürdig ist, was also einen inneren absoluten Werth hat. Nun aber hat Nichts in der ganzen Schöpfung einen absoluten Werth, als allein die vernünftige Natur, in wie fern Sie sich in Gesinnungen, und Handlungen würklich zeigt, oder der gute Wille (26). Verstand, Witz, Urtheilskraft, und wie die Talente des Geistes sonst noch mehr heißen mögen, oder Muth, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze als Eigenschaften des Temperamentes sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut, und wünschenswerth. Aber Sie können auch äußerst schädlich und bös werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll, und dessen eigenthümliche Beschaffenheit darum Charakter heißt, nicht gut ist. Mit den Glücksgaben ist es eben so bewandt. Macht, Reichthum, Ehre, selbst Gesundheit und das ganze Wohlbefinden und Zufriedenheit mit seinem Zustande unter dem Namen der Glückseligkeit, machen Muth, und hiedurch öfters auch Uebermuth, wo nicht ein guter Wille da ist, der den Einfluß derselben aufs Gemüth, und hiemit auch das ganze Prin-

cip

eip zu handeln, berichtige, und allgemein zweckmäßig mache, ohne zu erwähnen, daß ein vernünftiger partheyischer Zuschauer sogar am Anblicke eines ununterbrochenen Wohlergehens eines Wesens, das kein Zug eines reinen und guten Willens zieret, nimmermehr ein Wohlgefallen haben kann, und so der gute Wille die unerlaßliche Bedingung selbst der Würdigkeit glücklich zu seyn, auszumachen scheint u. s. w. Grundlegung ꝛc. S. 1 — 2. Der gute Wille also allein ist ein absolutes Gut. Aber der Wille ist nur gut durch die Maximen, die sich zu einem allgemeinen Gesetze erheben lassen, und die er befolgt. Da nun in der Qualification der Maximen zu einer allgemeinen Gesetzgebung die **Sittlichkeit** bestehet; so folgt, daß das absolute Gut in der **Sittlichkeit** bestehe, welche, in wie fern Sie nach ihrem höchsten Grade betrachtet wird, **Heiligkeit** (die völlige Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetze) genannt wird. — Hieraus erhellet von selbst, daß das absolut Böse Nichts anders seyn könne, als **Unsittlichkeit.**

§ 42.

Von dem, so bestimmten Begriffe des **Guten** und **Bösen** unterscheidet sich wesentlich der Begriff des **Wohl's**, und **Uebels** (oder **Wehes**). Das **Wohl** und **Uebel** bedeutet immer nur eine Beziehung auf unseren Zustand der **Annehmlichkeit**, und **Unannehmlichkeit**, des **Vergnügens**, und **Schmerzens**, und, wenn wir darum ein Object begehren, oder verabscheuen, so geschiehet es, nur so fern es auf unsere Sinnlich-

keit, und das Gefühl der Lust und Unlust, das es bewürket, bezogen wird. Dagegen bedeutet das Gute, und Böse jederzeit eine Beziehung auf die Handlungsart und nicht auf den Empfindungszustand der Person. Es sind also zwey ganz verschiedene Beurtheilungen, ob wir bey einer Handlung das Gute, und Böse der selben, oder unser Wohl und Weh in Betrachtung ziehen. Die Beurtheilung des Ersten geschiehet nach dem moralichen, die des Zweyten aber nach dem pathologischen Gesichtspuncte. Daher ist denn auch erstens die alte Formel der Schulen: Nihil adpetimus, nisi sub ratione boni, & nihil aversamur, nisi sub ratione mali zweydeutig, weil die Ausdrücke „boni & mali“ nicht genug bestimmt sind, und sowohl pathologisch, als moralisch genommen werden können. (Kritik p. V. S. 103—107). Zweytens enthält es keinen Widerspruch, wenn man in einem, und dem selben Menschen sittliche Güte mit Uebeln aller Art verbunden findet. Sittliche Güte und Glückseligkeit ist ja nicht Einerley.

§ 43.

Diesen Unterschied des an sich Guten und Bösen von dem, was nur Beziehungsweise auf Wohl und Uebel so genannt werden kann, heben die jenigen ganz auf, welche den Begriff des Guten nicht durch ein Vernunftprincip, als practisches Gesetz a priori, das ohne Rücksicht auf mögliche Objecte des Begehrungsvermögens, also blos durch die gesetzliche Form der Maxime der Bestimmungsgrund des Willens ist, bestim-

men;

men; sondern vielmehr von der Bestimmung des Begriffs vom Guten anfangen, um dadurch allererst das Gesetz für die Handlungsweise zu finden. Der Grund hiefür ist schon durch das oben (39) gesagte verständlich. Hieraus lassen sich nun auf einmal alle Verirrungen der Philosophen in Ansehung des obersten Princips der Moral erklären. Denn Sie suchten einen Gegenstand des Willens auf, um ihn zur Materie, und dem Grunde eines Gesetzes zu machen, (welches alsdann nicht unmittelbar, sondern nur vermittelst jenes an das Gefühl der Lust, oder Unlust gebrachten Gegenstandes der Bestimmungsgrund des Willens seyn sollte, anstatt daß Sie zuerst nach einem Gesetze hätten forschen sollen, das a priori, und unmittelbar den Willen, und diesem gemäß allererst den Gegenstand bestimmete). Nun mochten Sie diesen Gegenstand der Lust, der den obersten Begriff des Guten abgeben sollte, in der Glückseligkeit, in der Vollkommenheit, oder im Willen Gottes setzen, so war ihr Grundsatz ellemahl Heteronomie. — Nur ein formales Gesetz kann a priori ein Bestimmungsgrund der practischen Vernunft seyn, und nur durch es kann, was absolut gut und bös sey, bestimmt werden. Kritik p. V. S. 112 folg. Da nun Kant Erster diesen Weg, vom formalen Vernunftgesetze aus zu gehen, und durch das selbe auf den Begriff des Guten, und Bösen zu kommen, eingeschlagen, so erhellet auch hieraus wieder sein Verdienst um das Heil der Wissenschaft, und der Primat seines Moral Systems vor jedem älteren.

§ 44.

§ 44.

Doch ist die von Kant sorgfältig gemachte Unterscheidung zwischen dem an sich Guten und dem Wohl, und zwischen dem Bösen, und dem Uebel, und seine Behauptung, daß nur das Gute und Böse die alleinigen Objecte der practischen Vernunft seyen, nicht so zu verstehen, als komme auf unser Wohl und Weh in der Beurtheilung unserer practischen Vernunft gar Nichts an. Viemehr behauptet er, daß darauf sehr viel, und, was unsere Natur als sinnlicher Wesen betrifft, alles auf unsere Glückseligkeit ankomme, wenn diese, wie Vernunft es vorzüglich fodert, nicht nach der vorübergehenden Empfindung, sondern nach dem Einflusse, den diese Zufälligkeit auf unsere ganze Existenz, und die Zufriedenheit mit der selben hat, beurtheilet wird. Denn der Mensch ist ein bedürftiges Wesen, so fern er zur Sinnenwelt gehöret, und so fern hat seine Vernunft allerdings einen nicht abzulehnenden Auftrag, von Seiten der Sinnlichkeit, sich um das Interesse der selben zu bekümmern, und sich practische Maximen, auch in Absicht auf die Glückseligkeit dieses, und wo möglich, auch eines zukünftigen Lebens zu machen. — Aber er ist doch nicht so ganz Thier, um gegen alles, was Vernunft für sich selbst sagt, gleichgültig zu seyn, und diese blos zum Werkzeuge der Befriedigung seines Bedürfnisses, als Sinnenwesens zu gebrauchen. Denn im Werthe über die bloße Thierheit erhebt ihn das gar nicht, daß er Vernunft hat, wenn Sie ihm nur zum Behufe des jenigen dienen soll, was bey Thieren der Instinct ver-

verrichtet. — Er bedarf also freylich nach dieser einmal mit ihm getroffenen Naturanstalt, Vernunft, um sein Wohl und Weh jederzeit in Betrachtung zu ziehen, aber er hat Sie überdem noch zu einem höheren Behufe, nämlich auch das, was an sich gut oder böse ist, und worüber reine, sinnlich gar nicht interessirte Vernunft nur allein urtheilen kann, nicht allein mit in Ueberlegung zu nehmen, sondern diese Beurtheilung von jener gänzlich zu unterscheiden, und Sie zur obersten Bedingung der letzteren zu machen, d. h. das Streben nach Glückseligkeit dem Streben nach dem an sich Guten zu subordiniren. Krikik p. V. S. 107 — 109.

§ 45.

Die Begriffe des Guten und Bösen sind nur auf Handlungen anwendbar, zu denen die Willkühr des Menschen entweder durch reine Vernunft, oder wider die selbe bestimmet wird. Diese Begriffe setzen also voraus, daß in der Vernunft ein Bestimmungsgrund der Willkühr liege, mithin daß es eine Caussalität der reinen Vernunft gebe, und von dieser Caussalität sind dann die Begriffe des Guten, und Bösen nur modi d. i. zufällige Beschaffenheiten. Diese Begriffe sind demnach eben so Elementarbegriffe der practischen Vernunft, so wie die Kategorien Elementarbegriffe des reinen Verstandes, oder, wie sich Kant ausdrückt, der theoretisch gebrauchten Vernunft sind. Doch findet zwischen beyden ein wesentlicher Unterschied statt. Die Kategorien des reinen Verstandes beziehen sich

ur-

ursprünglich auf Gegenstände, indem Sie Bestimmungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen gegebener Anschauungen in einem Bewußtseyn sind; dagegen sollen die reinen Begriffe des Guten und Bösen nicht die Einheiten zur Verknüpfung des Mannigfaltigen in einem Begriffe vom Gegenstande seyn, sondern Sie setzen die Gegenstände schon voraus, und sie finden nur statt, um das Mannigfaltige (nicht der sinnlichen Anschauung, sondern) der Begehrungen der Einheit des Bewußtseyns einer im moralischen Gesetze gebiethenden practischen Vernunft, oder eines reinen Willens a priori zu unterwerfen. Man kann Sie Kategorien der Freyheit im Gegensatze jener theoretischen Elementarbegriffe, als Kategorien der Natur nennen; aber Sie haben vor diesen einen augenscheinlichen Vorzug. Denn die Kategorien der Natur sind nur Gedankenformen, welche nur unbestimmte Objecte überhaupt für jede uns mögliche Anschauung durch allgemeine Begriffe bezeichnen, und bedürfen also der Anschauung, um objectiv real heißen zu können; die Kategorien der Freyheit dagegen sind Formen des Begehrens, welche die möglichen Bestimmungen a priori der freyen Handlungen bezeichnen, und bedürfen, um einen Gegenstand zu haben, nicht erst der Formen der Anschauung, des Raumes und der Zeit. Denn Sie sollen nicht dazu dienen, die Handlung als physische Begebenheit zu erkennen, sondern die Bestimmung der freyen Willkühr (der zwar keine Anschauung, völlig correspondirend, gegeben werden kann, die aber, welches bey keinem Begriffe des theoretischen Gebrauchs unseres Erkenntnißvermögens

statt findet, ein reines practisches Gesetz a priori zum Grunde liegen hat) durch Vernunft zu denken. Sie haben also die Form eines reinen Willens, ohne welche sich moralische Handlungen gar nicht einmal denken lassen, als gegeben zum Grunde liegen, wodurch es denn geschiehet, daß, da es in allen Vorschriften der r. p. Vernunft nur um die Willensbestimmung, aber nicht darum zu thun ist, ob und wie die Absichten der p. Vernunft in der Sinnenwelt ausgeführt werden können, die practischen Begriffe a priori in Rücksicht der freyen Bestimmung der Willkühr sogleich practische Erkenntnisse d. h. durch Bestimmung der Willkühr realisiret werden, und ihnen dadurch ein Gegenstand gegeben werden kann, und nicht erst nöthig haben, auf Anschauungen zu warten, um Bedeutung zu bekommen, weil Sie die Würklichkeit dessen, worauf Sie sich beziehen, nämlich die Willensgesinnung, selbst hervorbringen, welches gar nicht die Sache theoretischer Begriffe ist. Noch ist zu bemerken, daß diese Kategorien die practische Vernunft überhaupt angehen, und folglich die sämmtlichen Arten der Bestimmungen der freyen Willkühr ausdrücken. Diese sämmtlichen Arten hat Kant nach der Tafel der Kategorien des reinen Verstandes verzeichnet, weil die Handlungen, deren mögliche Bestimmungen a priori in den Kategorien der Freyheit enthalten sind, einerseits zwar unter einem Gesetze, das ein Gesetz der Freyheit ist, stehen, folglich zu dem Verhalten intelligibler Wesen, andererseits aber doch auch, als Begebenheiten in der Sinnenwelt, zu den Erscheinungen gehören, und als solche unter den Bestimmungen

mungen einer p. Vernunft, den Kategorien des Verstandes gemäß, stehen. Die Kategorien der Freyheit in Ansehung der Begriffe des Guten und Bösen fangen daher mit solchen Willensbestimmungen an, die noch nicht moralisch bestimmt, sondern bloß sinnlich bedingt sind, und gehen so in der Ordnung fort bis zu denen, die sinnlich unbedingt, blos durch's moraliche Gesetz bestimmt sind. Kritik p. V. S. 115 — 116. Coll. Mellin's encyclopäd. Wörterbuch im Artikel Kategorie S. 595 folg.

§ 46.

Die Tafel der Kategorien der Freyheit in Ansehung der Begriffe des Guten und Bösen ist nun folgende:

I.

In Rücksicht der Quantität

a) Einheit: Subjective Willensbestimmungen, nach Maximen, Willensmeinungen des Individuum

b) Vielheit: Objective Willensbestimmungen, nach Principien, Vorschriften für Viele

c) Allheit: à priori objective sowohl, als subjective Principien der Freyheit (Gesetze für Alle.

II.

II.	III.
In Rücksicht der Qualität	In Rücksicht der Relation
a) Realität: practische Regeln des Begehens (præceptivæ)	a) Substantialität: Willensbestimmung in Beziehung auf die Persönlichkeit
b) Negation: practische Regeln des Unterlassens (prohibitivæ)	b) Caussalität: Willensbestimmung in Beziehung auf den Zustand der Person.
c) Limitation: practische Regeln der Ausnahmen (exceptivæ)	c) Wechselwürkung: Willensbestimmung in Beziehung auf den wechselseitigen Einfluß einer Person auf den Zustand der Anderen.

IV.

In Rücksicht der Modalität

a) moralische Möglichkeit: das Erlaubte
   moralische Unmöglichkeit: das Unerlaubte

b) moralische Würklichkeit: die Pflicht
   moralisches Nichtseyn: das Pflichtwidrige

c) moralische Nothwendigkeit: vollkommene Pflicht
   moralische Zufälligkeit: unvollkommene Pflicht.

Zur

Zur Erläuterung dieser Tafel, welche Kant für sich verständlich genug hält, mag noch folgendes dienen. Die Kategorien der Freyheit sind insgesammt nur modi des Begriffes der Caussalität der Vernunft in Bestimmung der Willkühr, erwogen nach den sämmtlichen Kategorien der theoretisch gebrauchten Vernunft. Wird nun die Willkühr eines Wesens durch einen, nur für dieses Eine Wesen gültigen Grund bestimmt; dann kann der Bestimmungsgrund nur in dem individuellen Gefühle dieses Individuum's liegen, und die Handlung ist, als durch das Gefühl der Lust, oder Unlust bedingte, entweder angenehm, oder unangenehm. Die Regel, nach welcher die Willkühr dieses Individuum's bestimmt wird, ist, als bloß für diese einzelne Willkühr gültig, nur eine Willensmeinung des Individuum's. Dagegen wird die Willkühr eines Wesens so bestimmt, daß der Bestimmungsgrund für viele, aber nicht für alle vernünftige Wesen gültig ist; so kann der selbe wider nicht in der Vernunft, als solcher, sondern nur in Etwas liegen, wozu die Neigungen vernünftiger Wesen einer gewissen Gattung unter sich übereinkommen, d. i. in einem Zwecke, den die im Dienste der Sinnlichkeit stehende Vernunft dieser vielen Wesen ihnen zur Realisirung aufstellet. Aber dann ist die Handlung wieder nur wozu gut, d. i. nützlich, oder dem Zwecke hinderlich, d. i. schädlich, aber nicht an sich gut, oder böse, und die Handlungsregel ist zwar eine Vorschrift für viele, d. i. objectiv, aber nicht für alle. Soll eine absolut gute Handlung zum Vorschein kommen: so muß der Bestimmungsgrund der Willkühr

kühr für alle vernünftige Wesen gültig d. i. ein Gesetz, und dieses Gesetz seiner selbst willen befolgt, mithin ein a priori objectives sowohl, als subjectives Princip der Freyheit seyn. Eine Handlung, zu der man sich, diesem Gesetze zuwider, entschließt, heißt dann absolut bös. — Das Gute kann ferner in Ansehung der Qualität Etwas positives seyn, d. i. eine würkliche Handlung, die nach einem Gesetze, und um des selben willen gethan wird, der Gegenstand eines Gebothes; oder Etwas negatives, d. i. eine Handlung, die unterlassen wird, der Gegenstand eines Verbothes, oder Etwas, das durch eine Ausnahme bestimmt wird, dergleichen Ausnahmen bey den Pflichten der Güte statt finden, wie z. B. wenn Jemand mit seinem Gelde, das er einem Anderen schuldig ist, dem Armen nicht aufhilft, um die Rechtspflicht, seine Schulden zu bezahlen, zu erfüllen, so ist seine Handlung gut nach der practischen Regel, die von Tugendpflicht, wohlzuthun, hier eine Exception gestattet, ja das Wohlthun mit fremden Gute gänzlich verbiethet. — Erwägt man drittens die moralisch gute, oder böse Handlung nach der Relation, welche die Willensbestimmung hat; so stoßen wir zuerst auf den Begriff der Substantialität. Denn jede Willensbestimmung beziehet sich zuerst auf das Subject, in dem Sie sich vorfindet. Ein Subject aber, das der moralischen Willensbestimmung fähig ist, heißt eine Person; die moralische Substanz ist also der Begriff der Persönlichkeit. Nach dieser Kategorie ist die Handlung, die nicht einem Subjecte als Person angehöret, weder gut noch böse. Die zweyte Kategorie

rie der Freyheit in Ansehung des Momentes der Relation ist der Begriff der moralischen Caussalität, und Dependenz d. i. der Begriff der Willensbestimmung in Beziehung auf den Zustand der Person. Nach dieser Kategorie ist der Zustand einer Person nur dann ein moralisch guter, wenn der Wille der selben nur durch das Gesetz der practischen Vernunft, als moralischer Caussalität, und nicht durch andere Gründe, durch die die Willkühr einer solchen Person bestimmbar seyn mag, bestimmet wird, von der moralischen Caussalität also ganz allein abhängig ist. Endlich ist der Begriff der moralischen Wechselwürkung der von dem wechselseitigen moralischen Einflusse der Personen auf ihre Willensbestimmung, und so auf ihren moralischen Zustand z. B. aus den Pflichten der einen Person, zu deren Erfüllung Sie äußerlich genöthiget werden kann, enstehen Rechte der Anderen, und umgekehrt. — Es erhellet übrigens, daß hier die Freyheits-Kategorien bloß auf die moralische Willensbestimmung angewendet seyen, und dieß zwar deßwegen, um Sie durch ein Beyspiel sogleich zu erläutern. Sie müssen aber in dem weitesten Sinne genommen werden, so daß Sie jede mögliche Art der Willensbestimmung unter sich fassen. Endlich ist noch in Ansehung der Freyheits-Kategorien der Modalität zu bemerken, daß hier 1) das Erlaubte überhaupt alles das bezeichne, was mit einer bloß möglichen Vorschrift zu handeln übereinstimmt, oder ihr widerstreitet. So sagt man in dieser Bedeutung: einem Redner ist es nicht erlaubt, neue Wörter und Wortfügungen zu schmieden, dem Dichter aber ist

es in gewissen Maaße erlaubt ; — wo von selbst erhellet, daß hier nicht vom moralisch Erlaubten (d. i. dem jenigen, das keinem kategorischen Vernunftimperative widerstreitet) und Unerlaubten die Rede sey. Der Imperativ des Erlaubten ist hier vielmehr bloß problematisch. 2) die Pflicht nur die Willensbestimmung zu einer Handlung bedeute, deren Imperativ assertorisch ist, und die vollkommene Pflicht eine solche Willensbestimmung, deren Handlung durch einen apodictischen Imperativ gebothen wird. Mellin l c. S. 601. — 604, und Kant's Kritik p. V. S. 20 Anmerk. — Uebrigens erhellet der Nutzen dieser Tafel in Ansehung der Bearbeitung eines Moral Systemes von selbst. Man lese deßfalls nur, was in der Kritik der p. V. S. 118 von Kant angemerkt wird.

III. Kapitel.

Von den Triebfedern der practischen Vernunft.

§ 47.

Sind die vernünftigen Wesen, welche unter dem Sittengesetze stehen, und durch das selbe zur Realisirung des an sich Guten angewiesen sind, nicht rein vernünftig, sondern, wie Menschen, pathologisch afficirte Vernunftwesen; so befolgen Sie das Sittengesetz nicht nothwendig; sondern können auch, durch Anreitze der Sinnlichkeit verleitet, sich gegen das selbe entschließen. Der gleichen

Wesen bedürfen also, nebst der Erkenntniß des Sittlichkeitsgesetzes, als eines Gesetzes, das befolgt werden soll, (als objectiven Bestimmungsgrundes) noch eines subjectiven Bestimmungsgrundes, damit Sie das Vernunftgesetz auch befolgen wollen, oder, was einerley ist, damit das Sollen auch in ein Wollen bey ihnen übergehe. Dieser subjective Bestimmungsgrund aber heißt Triebfeder; daher wird mit Recht im 3ten Kapitel der Analytik der Elementarlehre „von den Triebfedern der p. Vernunft" gehandelt.

§ 48.

Die Beantwortung der hier statt findenden Frage: „Welches ist wohl die Triebfeder, die der Befolgung des Sittengesetzes bey endlichen, oder pathologisch afficirten Vernunftwesen zu Grunde liegen muß, damit Sie sittlich gut heißen können? gehet aus folgenden Momenten hervor. Jeder subjective Bestimmungsgrund zum Handeln ist die Vorstellung irgend eines Gut's. Das Gute aber ist entweder relativ, oder absolut gut. Beruhet die Triebfeder auf der Vorstellung eines relativen Guts, so ist Sie eine bloß empirische, oder materiale, und die durch Sie bewürkte Handlung ist stäts nach dem Princip der Philautie unternommen, folglich von allem sittlichen Gehalte entfremdet. Sie kann zwar mit dem Buchstaben des Gesetzes zusammenstimmen — legal seyn — aber moralisch — absolut gut — ist Sie nicht, weil Sie nicht nach dem Geiste des Sittengesetzes unternom-

nommen ist, der eine solche Gesinnung beym Handeln fodert, von der man wollen kann, daß Sie ein allgemeines Gesetz werde, oder eine Gesinnung, das Gesetz bloß deßwegen zu erfüllen, weil es Gesetz ist, d. h. seiner selbst willen. Die Triebfeder des pathologisch afficirten Vernunftsubjectes, das da sittlich gut handeln will, muß also auf der Vorstellung des absolut Guten beruhen. Das absolut Gute aber bestehet in der Moralität, wie wir im 2ten Kapitel gesehen haben. Also muß jene Triebfeder die Vorstellung der Moralität seyn. Die Vorstellung der Moralität aber ist ohne die Vorstellung des practischen Vernunftgesetzes, das da um seiner selbst willen befolgt wird, nicht möglich: also muß die Triebfeder, die vor dem Richterstuhle der practischen Vernunft bestehen, d. h. eine reine vernünftige, oder ächt moralische heißen will, die Vorstellung des Moralgesetzes selbst, mithin eine bloße formale, seyn. Nur diejenige Handlung also kann eine sittlich gute genannt werden, welcher das Gesetz der p. Vernunft selbst als Triebfeder zu Grunde liegt, von der also das Gesetz sowohl objectiv, als subjectiv bestimmender Grund ist.

§ 49.

Untersuchen wir nun die Wirkung, welche die Vorstellung des practischen Vernunftgesetzes als Triebfeder in dem pathologisch afficirten Subjecte hervorbringt: so finden wir 1) daß diese Würkung stäts ein Gefühl seyn müsse, 2) daß dieses Gefühl in einer Rücksicht ein Gefühl der Unlust, und in einer anderen ein Gefühl

der

der Lust sey*, und so nach schicklich Gefühl der Achtung, oder moralisches Gefühl genannt werde. Denn erstens kann die Triebfeder, da Sie ein bloß subjectiver Bestimmungsgrund ist, ihren Sitz nicht in der Vernunft, als solcher, haben, indem Sie da ein objectiver Bestimmungsgrund seyn würde. Also muß Sie in der Sinnlichkeit des Subjectes ihren Sitz haben; da nun aber alles, was als Bestimmungsgrund

zur

---

* Nennet man ein solches Gefühl ein gemischtes (sensionem mixtam): so soll dadurch eben nicht angedeutet werden, als seyen Lust und Unlust in dem nämlichen Zeitmomente im Gemüthe vorräthig, wie gewisse Bestretter der gemischten Gefühle dafür halten. Denn ein solcher Unsinn ist wohl noch keinem vernünftigen Menschen eingefallen. Jenes Wort ist vielmehr hier nur deßwegen gewählet, um die totale Wükung, welche das practische Vernunftgesetz, als Triebfeder, auf das Gemüth eines pathologisch afficirten Vernunftsubjects macht, mit einem einzigen Namen zu bezeichnen. Auch ist der Ausdruck „gemischtes Gefühl" dem Sprachgebrauche nicht fremd, als welcher schon längst das reine Vergnügen von dem gemischten in der Welt unterschieden hat. — Jene Bestreiter scheinen die gemischten Gefühle nur in dem jenigen Sinne zu läugnen, in welchem Sie von Niemanden behauptet werden, und in dem jenigen zuzugeben, in welchem Sie von jedem Vernünftigen von jeher angenommen worden sind, und so nach sich, unter dem Scheine einer größeren Penetrationskraft, mit ihren eigenen Schatten zu balgen.

zur Handlung der Sinnlichkeit angehöret, ein Gefühl der Lust, oder Unlust, oder theils der Lust, theils der Unlust ist; so folgt, daß jede Triebfeder ein Gefühl sey, oder daß Etwas nur in so fern Triebfeder seyn könne, in wie fern es in der Sinnlichkeit ein Gefühl bewürket, daß also auch das Sittengesetz nur dadurch Triebfeder werden könne, daß durch die Vernunftvorstellung desselben in dem pathologisch afficirten Subjecte ein Gefühl bewürket werde. Dieß Nämliche erhellet auch daraus: die Ursache, warum pathologisch afficirte Subjecte das practische Vernunftgesetz nicht immer befolgen, liegt in den Neigungen und Trieben ihrer Sinnlichkeit, als welche Befriedigung fodern, und so nach anspornen, auf das Vernunftgesetz nicht zu achten, wenn die Befolgung des selben dem Gefühle der Lust Abbruch thut. Die Vernunft muß also, wenn Sie bey pathologisch afficirten Subjecten ihr Gesetz durchsetzen will, in eben diesen Subjecten durch Vorhaltung ihres Gesetzes Etwas bewürken, das als ein Gegengewicht gegen die sinnlichen Antriebe gelten kann. Nun. aber ist die Sinnlichkeit nur durch Gefühle bestimmend; und Gefühlen kann Nichts als ein Gegengewicht entgegengesetzt werden, als Etwas mit ihnen Gleichartiges, d. i. wieder ein Gefühl, so wie der Bewegung eines Körpers nur durch eine Bewegung in entgegengesetzter Richtung, Abbruch und Einhalt gethan werden kann. Also muß nothwendig die Würkung, welche die Vernunftvorstellung des Sittengesetzes als Triebfeder, auf das pathologisch afficirte Subject hat, ein Gefühl seyn. Aber wie die Vernunft durch die Vorhaltung ihres practischen Gesetzes

in der Sinnlichkeit ein Gefühl bewürke? ist eine Frage, deren Beantwortung unsere Einsicht gänzlich übersteiget. Denn es ist hier von der Entstehung eines sinnlichen Etwas (Gefühls) durch das Uebersinnliche (practische Vernunft Caussalität) die Rede, wovon das Wie? deßwegen unerklärlich ist, weil der hier zu Grund liegende Begriff der Caussalität nur in Bezug auf sinnliche Objecte für uns verständlich ist. Also läßt sich auf die Frage, wie die Vernunft in der Sinnlichkeit des pathologisch afficirten Subjectes ein Gefühl bewürke, nichts antworten, und mithin sind auch alle Argumente gegen unsere Behauptung „daß die Vernunftvorstellung des Sittengesetzes in der Sinnlichkeit des endlichen, und vernünftigen Subjectes ein Gefühl bewürken müssen, wenn dieß Gesetz zugleich Triebfeder werden solle" wenn Sie auf das Wie der Möglichkeit gehen, durch ein einziges non liquet abgewiesen, d. h. abgewiesen dadurch, daß man antwortet, der Argumentant wolle eine schlechterdings unbeantwortliche Frage beantwortet wissen. — Nur so viel können wir a priori einsehen, und haben es auch a priori bewiesen, daß die Vernunft, wenn ihr Gesetz Triebfeder werden soll, in der Sinnlichkeit des Subjectes durch die Vorstellung ihres Gesetzes ein Gefühl bewürken müsse. Die Unmöglichkeit hievon läßt sich eben so wenig behaupten, als die Art und Weise darthun, wie Sie es bewürke.

§. 50.

Auch läßt sich a priori bestimmen, von was für einer Qualität dieses Gefühl seyn müsse. Das selbe ist näm-

nämlich erstens ein Gefühl der Unlust, und zweytens (in einer anderen Rücksicht) ein Gefühl der Lust. Erstens ein Gefühl der Unlust. Denn da das Moralgesetz allein, mit Abweisung alles Einflusses der lohnsüchtigen Neigungen den Willen bestimmen muß, wenn anders wahre Moralität statt finden soll: so folgt, daß durch die Befolgung des Sittengesetzes um seiner selbst willen, den Trieben, und Neigungen stäts Abbruch geschehe, indem alle Rücksicht auf die selben bey dem Entschlußfassen zur Handlung gerade zu verdammt wird, und mithin die Würkung des Sittengesetzes als Triebfeder stäts in dieser Hinsicht nur negativ, das ist, ein Gefühl des Schmerzens sey. Denn alle Neigung, und jeder sinnliche Antrieb ist auf Gefühl gegründet, und die negative Wirkung aufs Gefühl (durch den Abbruch, der den Neigungen * geschieht) ist selbst Gefühl, und zwar

---

* Alle Neigungen zusammen, deren Befriedigung Glückseligkeit heißt, machen die Selbstsucht (solipsismus) aus. Diese ist entweder die der Selbstliebe, eines über Alles gehenden Wohlwollens gegen sich selbst (Philautia), oder die des Wohlgefallens an sich selbst (arrogantia). Jene heißet besonders Eigenliebe, diese aber Eigendünkel, und dieser Eigendünkel ist eigentlich die Denkart, auch ohne Vergleichung seiner Sinnesart mit dem Sittengesetze sich doch einen Werth beyzulegen, mithin worin anders, als in der sittlichen Gesinnung den Werth seiner Person zu setzen. Durch das Moralgesetz, als Triebfeder, wird nun der Philautie

zwar ein Gefühl der Unlust, oder des Schmerzens, weil jedes Hinderniß, Lust zu genießen, das Gefühl der Unlust bewürket. Das Sittengesetz also, als Triebfeder, bewürket im Gemüthe vorerst ein Gefühl der Unlust, und muß ein solches bewürken. Es bewürkt auch, als Triebfeder, zweytens ein Gefühl der Lust, und dieß ist die positive Würkung des selben im Gemüthe. Denn in wie fern wir das Sittengesetz um seiner selbst willen befolgen, erheben wir uns aus dem Standpuncte der sinnlichen Wesen auf den weit höheren der freyen Vernunftwesen, die nur ihrer eigenen Gesetzgebung gehorchen, und durch Sie zugleich für alle vernünftige Wesen gesetzgebend sind. Das Bewußtseyn dieser unserer Superiorität aber über alle Neigungen, und Triebe der sinnlichen Natur, ist für uns die Quelle eines Lustgefühls, weil jedes Gefühl eigener Kraft, oder Causalität uns mit Lust erfüllt: also bewürket in so fern

das

---

lautie bloß Abbruch gethan, indem ihre Befriedigung durch das selbe bloß auf die Bedingung eingeschränkt wird, daß Sie dem Sittengesetze nicht widerstreite, und dann heißet Sie mit Recht vernünftige Selbstliebe. Aber den Eigendünkel schlägt die practische Vernunft durch ihr Gesetz ganz zu Boden, indem alle Ansprüche auf Selbstschätzung, die vor der Uebereinstimmung der Gesinnung mit dem Sittengesetze statt finden, nichig und ohne alle Befugniß sind, indem eben diese genannte Uebereinstimmung die conditio, sine qua non alles Werthes einer Person, mithin alle Anmaßung vor der selben falsch, und gesetzwidrig ist. Kritik p. V. S. 129.

das Sittengesetz, als Triebfeder, im Gemüthe auch ein Gefühl der Lust.

§ 51.

Das Gefühl, welches das Sittengesetz als Triebfeder im Gemüthe des pathologisch afficirten Vernunftwesen nothwendig bewürkt, und dessen Qualität wir a priori bestimmet haben, ist mit dem Gefühle der Achtung für's moralische Gesetz einerley. Um dieß einzusehen, darf man nur das Eigenthümliche des Gefühles der Achtung erwägen. — Das Gefühl der Achtung (Sensio Reverentiæ) ist, wie schon oben § 5 bemerkt worden, ein Gefühl, das nur durch die Vernunft gewürkt werden kann, und auch nur mit der Erkenntniß der Vernunftwirkungen verbunden ist. Wo ein vernünftiges Wesen Vernunft in ihren Würkungen entdeckt, da entstehet Achtung. Wegen bloß physischer Vorzüge, z. B. eines schönen Körperbaues, einer großen Stärke, ansehnlichen Geburt u. s. w. ist Niemand ein Gegenstand der Achtung. Die Vernunftwirkungen allein, in wie fern Sie in Zusammenstimmung mit dem Endzwecke — der Sittlichkeit — statt finden, sind die Bedingung der Möglichkeit dieses Gefühles, und daher gehet die Achtung jederzeit nur auf Personen, niemals auf Sachen. Die letzteren können Neigung, und wenn es Thiere sind (z. B. Pferde, Hunde, Katzen ꝛc.) sogar Liebe, oder auch Furcht, wie das Meer, ein Vulcan, ein Raubthier, niemals aber Achtung in uns erwecken. Etwas, was diesem Gefühle schon näher tritt, ist Bewunderung, und diese, als Affect, das Erstaunen, kann auch auf Sachen gehen, z. B. himmelhohe Berge, die Größe,

Menge,

Menge, und Weite der Weltkörper, die Stärke, und Geschwindigkeit mancher Thiere, u. s. w. Aber alles dieses ist nicht Achtung. Ein Mensch kann mir auch ein Gegenstand der Liebe, der Furcht, oder der Bewunderung, und doch darum kein Gegenstand der Achtung seyn. Seine scherzhafte Laune, sein Muth, und Stärke, seine Macht — können mir dergleichen Empfindungen einflößen, es fehlet aber immer noch an innerer Achtung gegen ihn. Nur der jenige, dessen Vernunftwirksamkeit sich in Handlungen zeigt, an dem ich eine Rechtschaffenheit des Charakters in einem gewissen Maaße, als ich mir von mir selbst nicht bewußt bin, wahrnehme, ist ein Gegenstand meiner Achtung, und wenn ich Sie ihm auch äußerlich versage, und den Kopf noch so hoch trage, um ihn meinen Vorrang nicht übersehen zu lassen. — Sein Beyspiel nämlich hält mir ein Gesetz vor, das meinen Eigendünkel niederschlägt, (mich demüthiget) wenn ich es mit meinem Verhalten vergleiche, und dessen Befolgung, mithin die Thunlichkeit des selben, ich durch die That bewiesen vor mir sehe. Nun mag ich mir sogar eines gleichen Grades der Rechtschaffenheit bewußt seyn, und die Achtung bleibt doch. Denn da beym Menschen immer alles Gute mangelhaft ist, so schlägt das Gesetz, durch ein Beyspiel anschaulich gemacht, doch immer meinen Stolz nieder, wozu der Mann, den ich vor mir sehe, dessen Unlauterkeit, die ihm immer noch anhängen mag, mir nicht so, wie mir die meinige bekannt ist, der mir also in einem reineren Lichte erscheint, einen Maaßstab abgibt. — Der Gegenstand der Achtung ist also im Grunde stäts nur das

Ge-

Gesetz, das wir uns selbst, und doch als an sich nothwendig auferlegen, so daß Jemand nur in so fern uns achtungswürdig ist, in wie fern wir von ihm voraussetzen, daß das Sittengesetz der Bewegungsgrund seiner Begehrungen, und Handlungen sey; und da das Sittengesetz einen absoluten Werth hat, dem der Werth alles Uebrigen, worauf die Neigungen gehen, nachstehen soll; so ist die Achtung eigentlich ein Gefühl, das nur durch die Vorstellung von einem Werthe bewürkt wird, welcher meiner Selbstliebe Abbruch thut. Und nun fragt sich's, von was für einer Qualität dieses Gefühl sey? Kritik p. V. S. 135 folg.

§ 52.

Das Gefühl der Achtung ist so wenig ein Gefühl der Lust, daß man sich ihr in Ansehung eines Menschen nur ungern überläßt. Denn das durch seinen Wandel uns veranschauliche Sittengesetz schlägt unsern Eigendünkel nieder, indem die Vernunft durch das selbe alle Neigungen, mithin die Schätzung der Person selbst auf die Bedingung der Befolgung des selben eingeschränkt, diese Einschränkung aber eine Würkung auf das Gefühl thut, die in der Empfindung der Unlust bestehet. Der Mensch, dessen Lebenswandel für uns ein Spiegel ist, durch welchen, wenn wir uns in dem selben besehen, wir nur zum Bewußtseyn der Unlauterkeit unserer Gesinnungen gebracht werden, wenigstens uns nicht in dem jenigen Grade der Reinheit sehen, den wir in ihm sebst voraussetzen, setzt uns in unserem eigenen Urtheile auf eine niedrigere Stufe des moralischen

schen Werthes, als worauf er selbst stehet, und bewürkt dadurch in uns das Bewußtseyn eines Mangels, das unausbleiblich mit dem Gefühle der **Unlust** verbunden ist. Gleichwohl ist in der **Achtung** für das, durch sein Thun und Lassen veranschaulichte Sittengesetz doch auch wiederum so wenig **Unlust**; daß, wenn man einmal der Eigendünkel ablegt, und jener Achtung practischen Einfluß verstattet hat, man sich wiederum an der Herrlichkeit dieses Gesetzes nicht satt sehen kann, und die Seele sich in dem Maaße selbst zu erheben glaubt, als Sie das heilige Gesetz über sich, und ihre gebrechliche Natur erhaben sieht; wir werden uns durch das Beyspiel, das uns der andere gibt, der **Thunlichkeit** dessen, was das Gesetz verlangt, und so nach der **Superiorität** unserer practischen Vernunft **Caussalität** über alle **Natur Caussalität** bewußt, welches Bewußtseyn eigener **Kraft** unausbleiblich mit dem Gefühle der innigsten **Lust** verbunden ist — recht so, wie schon **Plato**, und mit ihm **Cicero** (de officiis § V) bemerkt:

„ Formam quidem ipsam, Marce fili! & tanquam faciem honesti vides, quæ si oculis cerneretur, mirabiles amores, (ut ait Plato) excitaret sui. “

§ 53.

Das Gefühl der Achtung ist also seiner Qualität nach einerley mit dem jenigen, welches das Sittengesetz, als Triebfeder, in der Sinnlichkeit des pathologisch afficirten Vernunftsubjectes bewirkt, nämlich in einer Rücksicht ein Gefühl der Unlust, und in einer andern ein Gefühl der Lust. In der ersten Rücksicht hat es

Ana-

Analogie mit Furcht, und in der zweyten mit Neigung, und sonach ist es das in der moralischen Welt, was die Zurückstoßungskraft durch die Anziehungskraft beschränkt, in der physischen ist. Auch ist es von allen übrigen nur durch Einfluß empfangenen Gefühlen, die sich auf Neiguug, oder Furcht bringen lassen, specifisch unterschieden. Denn von diesen, als empirisch gewürkten Gefühlen können wir nur ihren Ursprung a posteriori erkennen; dagegen sehen wir a priori ein, daß das Gefühl der Achtug durch die bloße Idee des Gesetzes in uns bewürkt, sonach mit Recht ein practisch gewirktes genannt werde. Wer ferner durch ein Gefühl der ersten Art zum Handeln bestimmt wird, handelt nach einem materialen Bestimmungsgrunde; wer dagegen, durch das Gefühl der Achtung für das Gesetz bestimmt, dem Gesetze Genüge leistet, der wird einzig durch die Vernunft, als welche durch die Vorstellung ihres Gesetzes jenes Gefühl bewürkt, zum Handeln bestimmt, und dieser allein handelt sonach wahrhaft frey, und sittlich gut. — Das Gefühl der Achtung heißet auch schicklich das moralische Gefühl, entweder weil es nur durch die Idee des Sittengesetzes erzeugt wird, oder weil es bewirkt, daß das Sittengesetz, als objectiver Bestimmungsgrund des Willens, auch subjectiver Bestimmungsgrund des Handelns werde, was es werden muß, damit Moralität möglich sey. Daher kann man auch nun sagen, daß das Sittengesetz nur durch das Gefühl der Achtung, oder moralische Gefühl, welches die Idee des selben bewürkt, bey einem pathologisch afficirten Vernunftwesen

Triebfeder werde, wo dann aufs neue erhellet, daß, weil das moralische Gefühl allererst durch das Gesetz der practischen Vernunft im endlichen Vernunftsubjecte bewürkt wird, die jenigen sich sehr geirret haben, die es zur Erkenntnißquelle des Sittengesetzes selbst machten. Grundlegung ꝛc. S. 16. Mellin's encyclop. W. B. im Artikel Achtung.

Anmerkung.

Das Gefühl als Fähigkeit, oder Vermögen, muß vom Gefühle, als Würkung unterschieden werden. Dort ist es die Empfänglichkeit des Subjectes, durch gewisse Vorstellungen zur Erhaltung, oder Abwendung des Zustandes dieser Vorstellungen bestimmt zu werden. Man könnte diese Empfänglichkeit den inwendigen Sinn (sensus interior) nennen, den man aber wohl von dem inneren Sinne, (sensus internus) als dem Wahrnehmungsvermögen der empirischen Anschauungen unseres inneren Zustandes, unterscheiden muß. (Kant's Anthropologie S. 46). Ist die Wirkung der Vorstellung aufs Gemüth von der Art, daß das Subject der Vorstellung bestimmt wird, in dem Zustande zu bleiben, in den es durch die Vorstellung versetzt wird, so heißt die selbe auch das Gefühl der Lust, im Gegentheile der Unlust, wo dann das Gefühl als Würkung betrachtet wird. — Man nennet aber die Fähigkeit, Lust, oder Unlust bey einer Vorstellung zu haben, darum Gefühl, weil beydes das bloß Subjective im Verhältnisse unserer Vorstellung, und gar keine Beziehung auf ein Object zum möglichen Erkenntnisse des selben enthält, da sonst selbst Empfindungen, ausser der Qualität, die ihnen der Beschaffenheit des Subjectes wegen anhängt, (z. B. des Rothen, des Süßen u. s. w.)

doch auch als Erkenntnißstücke auf ein Object bezogen werden, die Lust, oder Unlust aber (am Rothen und Süßen) schlechterdings Nichts am Objecte, sondern lediglich Beziehung aufs Subject ausdrückt. Näher können Lust, und Unlust für sich, und zwar eben um des angeführten Grundes willen, nicht erklärt werden, sondern man kann allenfalls nur, was sie in gewissen Verhältnissen für Folgen haben, anführen, um Sie im Gebrauche kennbar zu machen (Kant's Rechtslehre S. 11). Das Gefühl der Lust und Unlust nun, als Würkung, ist entweder I) sinnliche — oder II) intellectuelle Lust, oder Unlust, ja nachdem die wirkende Ursache des selben entweder eine sinnliche, oder intellectuelle Vorstellung ist. Die sinnliche Lust ist wiederum entweder A) Lust, oder Unlust durch den Sinn (Vergnügen, und Schmerz), oder B) durch die Einbildungskraft (contemplative Lust, oder Unlust — der Geschmack). Eben so ist die intellectuelle Lust und Unlust A) die Lust und Unlust durch Begriffe, welche sich darstellen lassen B) Lust und Unlust durch Ideen, die nie in der Erfahrung erreicht werden, und sich daher auch nicht darstellen lassen. — Zu dieser 2ten Art der intellectuellen Lust gehöret nun das Gefühl der Achtung, wie aus seinem Ursprunge deutlich erhellet. Kant's Anthrop. S. 168.

---

§ 54.

Aus dem Begriffe einer Triebfeder entspringt der eines Interesse, als welcher das Wohlgefallen bezeichnet, was wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden. Denn Triebfeder ist der subjective Bestimmungsgrund des Willens

eines Wesens, dessen Vernunft nicht schon vermöge seiner Natur dem objectiven Gesetze nothwendig gemäß ist. Nichts aber ist subjectiv bestimmend, was nicht ein Wohlgefallen an der Existenz desjenigen Objectes bewürket, das durch die Handlungsweise, wozu man bestimmt werden soll, realisiret wird: also (da in eben diesem Wohlgefallen das Interesse bestehet) entspringt aus dem Begriffe einer Triebfeder der eines Interesse. Das Interesse ist nun entweder ein pathologisches oder ein practisches, je nachdem das Wohlgefallen, das ich mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinde, entweder ein empirisch, oder practisch gewirktes ist. Dort interessiret mich der Gegenstand, der zum Behufe der Neigung (habituellen Begierde) durch eine Handlung gewürkt, oder erlangt wird, und ich handle aus Interesse, oder die Handlung ist eine interessirte: hier aber die Handlung selbst, in wie fern ich Sie durch das practische Vernunftgesetz als nothwendig, und mit ihm, als solchem, zusammenstimmend erkenne, — ich nehme an der Handlung ein Interesse, oder die Handlung ist eine interessante. — Die sitttlich guten Handlungen sind sonach interessante: die nach dem Princip der Philautie aber unternommen sind, interessirte. Grundlegung ꝛc. S. 38. Kritik p. V. 141. Mellin's encyclopäd. Wörterb. im Artikel „Interesse."

§ 55.

Aus dem Begriffe der Triebfeder, und dem daraus entspringenden eines Interesse erhellet so fort, daß

keiner

keiner von beyden auf ein heiliges Wesen passe: denn den Willen eines solchen Wesens kann man sich nicht anders, als so denken, daß er von selbst jederzeit der Vernunft gemäß ist, mithin keiner Triebfeder bedürftig, sonach auch keines Interesse fähig ist. Ferner erhellet, daß, da die Triebfeder nur eine zweyfache seyn kann, entweder eine materiale (eine außer der Idee des Gesetzes gelegene, die man eben deßwegen auch ganz schicklich eine äußere nennen kann) oder eine formale (die in der Idee des Gesetzes selbst enthalten ist, und als solche schicklich eine innere heißen kann); auch alle Gesetzgebung für den Freyheitsgebrauch eines endlichen Vernunftwesens nur entweder eine äußere, oder innere seyn, und mithin das System der Gesetze für den Freyheitsgebrauch des Menschen, welches auf die Kritik der practischen Vernunft folgt, nur zwey Theile haben könne, wovon der eine die Rechtslehre, der andere aber die Tugendlehre ausmacht. Doch hievon, und von dem Unterschiede beyder Theile kann und muß allererst in der Einleitung zu dem genannten Systeme ausführlich gehandelt werden. Uns genüget das Gesagte, um darauf die Bemerkung zu bauen, daß, wenn Kant 1) in dem Kapitel von den Triebfedern der p. Vernunft das Gesetz der p. Vernunft selbst Triebfeder seyn läßt, und dieß zur Begründung der Sittlichkeit für nothwendig erklärt; 2) die Pflicht durch die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung für das Gesetz definiret, dieß nur von der ethischen Gesetzgebung, und ethischen Pflichten gelten könne; indem bey der rechtlichen Gesetzgebung die Triebfeder auch eine äußere seyn kann, und zu dem

Begriffe der Rechtspflicht zwar die Nothwendigkeit einer Handlung unter einem categorischen Imperativ, aber nicht die Erfüllung des selben aus Achtung erfodert wird. Hat man diese Bemerkung im Auge, so wird alles scheinbar Widersprechende, worauf man etwa durch die Vergleichung dessen, was in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, und der Kritik der p. V., mit dem, was in der Einleitung zum System der Metaphysik der Sitten über Pflicht gesagt wird, stoßen mag, leicht verschwinden, wie auch alles das leicht verständlich seyn, was die Kritik der p. V. nach S. 143 folg. über den Begriff der Pflicht anmerkt. Warum aber Kant in der Kritik aus dem ethischen Gesichtspuncte spreche, davon gibt er selbst in der Einleitung zur Rechtslehre S. XLVIII, obgleich nur in einem Winke, den Grund an.

B)

Dialectik der practischen Vernunft.

§ 56.

Die Vernunft, nach ihrem theoretischen Gebrauche betrachtet, hat das natürliche Bedürfniß, zu den gegebenen bedingten Verstandes Erkenntnissen die absolute Totalität der Bedingungen, d. i. das Unbedingte zu suchen; und in wie fern Sie sich überredet, das selbe in dem Uebersinnlichen würklich auffinden zu können, die bloß subjectiv gültige Vorstellung des Unbedingten also für objectiv real hält, täuscht Sie sich selbst; und gerath

räth sogar in einen Widerstreit (Antinomie) mit sich selbst; welchen Schein, und Widerstreit aufzudecken, woher er entspringen, und wie er gehoben werden könne, das Hauptgeschäft des jenigen Theils der Kritik der r. V. ist, welcher transcendentale Dielectik der r. Vernunft überschrieben ist. Eben so geräth nun auch die practische Vernunft, in wie fern Sie zu dem practisch Bedingten (was auf Neigungen, und Naturbedürfniß beruhet,) ebenfalls das Unbedingte, und zwar nicht als Bestimmungsgrund des Willens, sondern wenn dieser auch (im moralischen Gesetze gegeben worden, die unbedingte Totalität des Gegenstandes der practischen Vernunft, unter dem Namen des Gut's, sucht, in einen Widerstreit mit sich selbst, welchen zu untersuchen, und aufzuheben, mit zum Geschäfte der Kritik der practischen Vernunft gehöret. Der jenige Theil der Elementarlehre der selben, der sich mit dieser Untersuchung abgibt, heißt Dialectik der practischen Vernunft.

§ 57.

Daß die Sittlichkeit, deren höchster Grad Heiligkeit genannt wird, das absolute Gut eines vernünftigen Wesens, und die oberste Bedingung alles dessen sey, was dem selben nur immer begehrungswürdig seyn mag, ist schon in der Analytik (§ 41) erörtert worden. Darum ist Sie aber noch nicht das ganze, und vollendete Gut, als Gegenstand des Begehrungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen; denn um das zu seyn, wird auch Glückseligkeit dazu erfodert, und zwar nicht blos in den partheyischen Augen der Person, die

sich

sich selbst zum Zwecke macht, sondern selbst im Urtheile einer unpartheyischen Vernunft, die jene überhaupt in der Welt als Zweck an sich betrachtet. Denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht theilhaftig zu seyn, kann mit dem vollkommenen Willen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, wenn wir uns ein solches auch nur zum Versuche denken, gar nicht zusammen bestehen. (Kritik p. V. S. 198 — 199.) Sittlichkeit also in Verbindung mit Glückseligkeit macht allererst das **vollständige**, oder **vollendete Gut** (Bonum consummatum) eines endlichen vernünftigen Wesens aus.*

§. 58.

Diese Verbindung aber kann nur eine zweyfache seyn, entweder eine **logische** (analytische,) oder **reale** (synthetische), je nachdem Sie nach dem Gesetze der **Identität**, oder der **Caussalität** betrachtet wird. Wer die erstere annimmt, hält die Bestrebung, tugendhaft zu seyn, und die vernünftige Bewerbung um Glückseligkeit nicht für zwey verschiedene, sondern ganz identische Handlungen, so daß der ersteren keine andere Maxime, als zu der letzteren zum Grunde gelegt zu werden brauche. Dagegen wird nach der zweyten Verbindung die Glückseligkeit, als etwas von dem Bewußtseyn der Sittlichkeit unterschiedenes, und durch Sittlichkeit, wie die Wirkung durch die Ursache, hervorbringbares betrachtet.

Nach

* Daß hierin Fichte anders denke, ist bekannt.

Nach der logischen Verbindung muß man mit dem Epicuräer sagen: sich seiner auf Glückseligkeit führenden Maxime bewußt seyn, heißt sittlich gut seyn, und mit dem Stoiker „sich seiner Sittlichkeit bewußt seyn, ist glückselig seyn.“ Diese beyden Schulen Griechenlandes nämlich nahmen zwischen der Tugend, und Glückseligkeit eine analytische Verbindung an, und unterschieden sich nur darin, daß der Epicuräer die Glückseligkeit, der Stoiker aber die Tugend als Hauptbegriff, in dem der andere schon enthalten sey, festsetzte, und sonach jenem die Klugheit so viel, als Sittlichkeit, diesem aber die Sittlichkeit allein wahre Weisheit war.

§ 59.

Allein die Verbindung der Glückseligkeit mit Sittlichkeit ist nicht analytisch. Denn die Begriffe beyder sind wesentlich von einander unterschieden. Etwas Anderes ist es, glückselig, und etwas Anderes sittlich gut seyn. Die Realisirung der sittlichen Güte geschiehet lediglich nach dem Gesetze der Freyheit; — die Bewürkung der Glückseligkeit aber hängt mit von Naturbedingungen ab, wie schon das aus Glück (ein für uns wohlthätiger Zusammenfluß von Umständen, den wir nicht selbst willkührlich bewirken können), und Seligkeit zusammengesetztes Wort „Glückseligkeit“ andeutet. Die Epicuräer, und Stoiker irrten sonach wesentlich.

§ 60.

§ 60.

Die Verknüpfung zwischen Tugend, und Glückseligkeit, als den beyden Elementen im Begriffe des vollendeten Gutes eines endlichen Vernunftwesens, muß also synthetisch seyn, wenn anders irgend eine statt findet, so wie die Vernunft die selbe nothwendig fodert. Es muß also entweder die Begierde nach Glückseligkeit die Bewegursache zu Maximen der Tugend, oder umgekehrt, die Maxime der Tugend muß die würkende Ursache der Glückseligkeit seyn. Aber das Erste ist schlechterdings unmöglich, weil, wie in der Analytik bewiesen worden, Maximen, die den Bestimmungsgrund des Willens in dem Verlangen nach Glückseligkeit setzen, gar nicht moralisch sind, und keine Tugend gründen können. Das Zweyte ist aber auch unmöglich, weil alle practische Verknüpfung der Ursachen, und der Würkungen in der Welt, als Erfolg der Willensbestimmung sich nicht nach moralischen Gesinnungen des Willens, sondern der Kenntniß der Naturgesetze, und dem physischen Vermögen, Sie zu seinen Absichten zu gebrauchen, richtet, folglich keine nothwendige und zum vollendeten Gut zureichende Verknüpfung der Glückseligkeit mit der Tugend in der Welt, durch die pünctlichste Beobachtung der moralischen Gesetze, erwarten kann. Kritik p. V. S. 204.

§ 61.

Zwischen Tugend und Glückseligkeit scheinet also gar keine Verknüpfung möglich, und sonach der Begriff vom voll-

vollendeten Gut eines endlichen Vernunftwesens selbst ein leerer, und schlechterdings nicht realisirbarer zu seyn. Gleichwohl ist die Beförderung des Boni consummati in der Welt ein a priori nothwendiges Object unseres Willens, und hängt mit dem moralischen Gesetze unzertrennlich zusammen: also scheinet das moralische Gesetz selbst, als welches gebiethet, das vollendete Gut in der Welt zu befördern, phantastisch, und auf leere eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch zu seyn. — So geräth also die practische Vernunft in einen Widerstreit mit sich selbst, wo von dem vollständigen Objecte des Willens endlicher Vernunftwesen die Rede ist, und dieser Vernunftstreit ist nicht hebbar, so lange man das Daseyn in der Sinnenwelt für die einzige Art der Existenz des vernünftigen Wesens annimmt, so wie auch der in der Antinomie der reinen theoretischen Vernunft statt findende Widerstreit zwischen Naturnothwendigkeit, und Freyheit n der Caussalität der Begebenheiten in der Welt nicht gehoben werden kann, wenn man das handelnde Wesen nur als Erscheinung betrachtet. — Kritik p. V. 205—206.

§ 62.

Denkt man dagegen das Daseyn des handelnden Wesens nicht bloß als Phänomen in der Sinnenwelt, sondern auch als Noumenon in einer Verstandeswelt, wozu das Moralgesetz selbst berechtiget, indem man an dem selben einen rein intellectuellen Bestimmungsgrund seiner Caussalität (in der Sinnenwelt) hat: so ist es nicht unmöglich, daß die Sittlichkeit der Gesin-

sinnung einen, wo nicht unmittelbaren, doch mittelbaren (vermittelst eines intelligibeln Urhebers der Natur), und zwar nothwendigen Zusammenhang als Ursache, mit der Glückseligkeit, als Wirkung in der Sinnenwelt habe. Sonach ist in der Antinomie der p. Vernunft der Satz „daß die Tugendgesinnung die Glückseligkeit hervorbringe, nur bedingter Weise falsch, und mithin die ganze Antinomie aufgehoben.

§. 63.

Nach dieser Erörterung ist also im Begriffe des, dem Menschen zu realisiren gebothenen **vollendeten Guts**, die Sittlichkeit das **oberste** Element (Bonum (supremum), und die Glückseligkeit ein, der Sittlichkeit **untergeordnetes** Gut. Die Realisirung des ersten ist, weil Sie auf der Befolgung des Sittlichkeitsgesetzes beruhet, in der Gewalt des Menschen selbst; in Ansehung des zweyten aber kann er sich Nichts, als bloß die Würdigkeit, glückselig zu seyn, selbst verschaffen, indem eben diese Würdigkeit von der sittlichen Güte des Willens abhängt. Damit der Mensch aber die Foderung der Vernunft in Ansehung der Sittlichkeit als für ihn vollständig realisirbar annehmen könne, ist ihm die Voraussetzung der **Unsterblichkeit** seines Ichs, und, damit er die Tugendgesinnung als wirkende Ursache der Glückseligkit annehmen könne, die Voraussetzung des Daseyns eines intelligibeln Urhebers der Natur d. i. **Gottes** nothwendig: sonach gehet aus der Annahme des Vernunftgebothes „das vollendete Gut in der Welt zu befördern" der Glaube an **Unsterblichkeit**, und

das

das Daseyn Gottes nothwendig hervor; und dieß ist der Grund, warum Kant in der Dialectik der p. Vernunft auch von beyden Stücken ausführlich handelt.

§ 64.

Den Glauben an Unsterblichkeit betreffend; so beruhet der nothwendige Zusammenhang zwischen ihm, und der Annahme des § 63 genannten Vernunftgebothes auf folgenden Momenten. „Die Vernunft macht dem Menschen die Bewirkung des vollendeten Guts in der Welt zur Pflicht. In dem Begriffe des vollendeten Guts aber ist die völlige Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetze d. i. Heiligkeit der erste, und vornehmste Bestandtheil: die Vernunft befiehlt uns also, all' unser Wollen und Handeln mit der Idee der Heiligkeit, als der vollkommensten sittlichen Güte, übereinstimmen zu lassen, und so das vollendete Gut, seinem obersten Bestandtheile nach, in der Welt würklich zu machen. Nun können wir, als endliche, d. i. mit Neigungen afficirte Vernunftwesen die Heiligkeit — dieses Maximum sittlicher Güte — in keinem Momente unseres Daseyns ganz erreichen. Denn auf ein heiliges Wesen passet kein Sollen, indem, da es das Sittlichkeitsgesetz völlig gern, oder aus Liebe erfüllet, das Sollen bey ihm schon ein Wollen ist; auf uns Menschen aber, als endliche Vernunftwesen, passet stäts nur das Sollen, so lange wir endliche, d. i. auch von Neigungen abhängige Wesen sind. Denn den Neigungen geschiehet durch die Forderung des Sittlich-

lichkeitsgesetzes, das da alle Rücksicht auf das Interesse der Neigungen bey dem Entschlußfassen zur Handlung ausgeschlossen wissen will, stäts Abbruch, wodurch denn uns selbst die Erfüllung des Sittlichkeitsgesetzes nicht anders, als nur im Kampfe gegen die Neigungen, d. i. als Tugend, von deren Begriff der Begriff des Sollens unabtrennlich ist, möglich ist. Gleichwohl wird die Heiligkeit von uns als practisch nothwendig gefodert: Es bleibt für uns also, um die besagte Vernunftfoderung als eine durch uns realisirbare denken zu können, nichts übrig, als die Voraussetzung eines ins Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit unseres Willens zum moralischen Gesetze, und es ist nach Principien der practischen Vernunft nothwendig, eine solche practische Fortschreitung ins Unendliche als das reale Object unseres Willens anzunehmen. Dieser ins Unendliche gehende Progressus unserer moralischen Kultur aber ist nur unter der Voraussetzung möglich, daß unsere Existenz auch ins Unendliche fortdauere, und zwar, was das Bewußtseyn des Fortschreitens das Bewußtseyn der Identität unseres ehevorigen, und gegenwärtigen Ichs, d. i. Persönlichkeit (sensu philosophico) involviret, mit Persönlichkeit fortdauere. Also ist die Annahme der, ohne Ende mit Persönlichkeit fortdauernden Existenz unseres Ichs, d. i. der Unsterblichkeit in practischer Absicht nothwendig.*

§. 65.

---

* Ich sage mit Kant „in practischer Absicht nothwendig", um anzudeuten, daß die Annah-

me

§ 65.

In Ermangelung des Satzes von der moralischen Bestimmung unserer Natur, nur allein in einem ins Unendliche gehenden Fortschritte zur völligen Angemessenheit mit dem Sittengesetze gelangen zu können, wird ent-

---

me der Unsterblichkeit durch das Interesse, das Jemand an der Heiligkeit, als dem höchsten Grade der Sittlichkeit würklich nimmt, nothwendig bewirkt werde, und mit ihm nothwendig zusammenhange, indem, wenn dieses Interesse einmahl in uns lebendig ist, d. i. wir würklich im Herzen moralisch gesinnt sind, wir die Erfüllung des Sittlichkeitsgesetzes, als eine von gar keiner Zeitschranke abhängige Aufgabe der Vernunft ansehen, und sonach nothwendig die grenzenlose Fortdauer unseres Ichs voraussetzen. Denn ohne diese Voraussetzung würden wir die Sittlichkeit selbst zu einem, nur auf eine bestimmte Zeit eingeschränkten Vernunftzweck machen, da wir an ihr doch als einem absoluten Zwecke, nach der Voraussetzung, ein lebendiges Interesse nehmen. Unsere Lehre ist sonach mehr nur eine Erklärung des nothwendigen Entstehens des Glaubens an Unsterblichkeit in einem wahrhaft moralisch gesinnten Menschen zu nennen, als ein Beweis für die Unsterblichkeit, der auf einem bloßen Kopfsraisonnement beruhete, und durch den auch dem nicht moralisch Gesinnten der Glaube an Unsterblichkeit allererst andemonstriret werden könnte; recht so, wie auch schon Jesus das Creditiv des Glaubens an Unsterblichkeit

in

entweder das moralische Gesetz von seiner Heiligkeit gänzlich abgewürdigt, indem man es sich als nachsichtlich, und so unserer Behaglichkeit angemessen verkünstelt, oder auch seinen Beruf und zugleich Erwartung zu einer unerreichbaren Bestimmung, nämlich einem verhofften völligen Erwerb der Heiligkeit des Willens, spannt, und sich in schwärmende, dem Selbsterkenntniß ganz widersprechende

---

in die Moralität des Herzens legt, wenn Er sagt „ Si quis sermonem meum servaverit, non gustabit mortem in æternum Jo. VIII. 52. Der Mangel dieser einzig wahren Ansicht der Kantischen Lehre war sonder Zweifel Schuld, daß viele gegen sein, so genanntes practisches Argument für die Unsterblichkeit Einwendungen machten, und das selbe, als nicht überzeugend, bestritten. Kant erklärt die Annahme der Unsterblichkeit für in practischer Absicht nothwendig, und will nicht einmal zugeben, daß man sage: Es ist gewiß; sondern nur „Ich bin gewiß (daß ich unsterblich sey ꝛc.)“; jene Bestreiter dagegen wähnten, er habe einen objectiven Beweis liefern wollen; sonach kein Wunder, wenn Sie durch seine Lehre in diesem Puncte, wie auch in Betreff des Daseyns Gottes, nicht befriediget wurden. — Am allerwenigsten ist es begreiflich, wie man in dieser Lehre von der Unsterblichkeit den moralischen Eudemonism, der an Fichte's Philosophie seine entschiedenste Gegnerinn hat, habe finden können. Denn in Betreff des Glaubens an Unsterblichkeit kömmt der Begriff der Glückseligkeit, der nach Kant den zweyten Bestandtheil im Begriffe des vollendeten Guts ausmacht, gar nicht in Anschlag.

chende theosophische Träume verliert, durch welches beydes das unaufhörliche Streben zur pünctlichen Befolgung eines strengen, unnachsichtlichen, dennoch aber wahren Vernunftgebothes nur verhindert wird. Besagter Satz ist also von der größten Wichtigkeit, obgleich denjenigen Theologen nicht anständig, welche dafür halten, er widerstreite ihrer Lehre, daß jenseits des Grabes nichts mehr verdienet, und abverdienet werden könne. Kritik p. V. S. 221.

§ 66.

So wie die Unsterblichkeit, ist auch die Annahme des Daseyns Gottes in practischer Absicht nothwendig. Denn die practische Vernunft macht es dem Menschen zur Pflicht, das vollendete Gut in der Welt zu bewürken; die Bewürkung des vollendeten Guts muß sonach als möglich von jedem angenommen werden, der jene Pflicht annimmt. Diese Möglichkeit findet aber die Vernunft nicht anders denkbar, als unter Voraussetzung einer höchsten Intelligenz d. i. der Gottheit; das Daseyn Gottes anzunehmen, ist also mit dem Bewußtseyn unserer Pflicht verbunden, und sonach diese Annahme in practischer Absicht nothwendig. Dieß ist der Nervus der Kantischen Lehre über das Daseyn Gottes. Die Kantische Erörterung der Mittelbehauptung aber „daß die Möglichkeit, das vollendete Weltbeste zu bewürken, nur unter der Voraussetzung einer höchsten Intelligenz der Vernunft denkbar sey, ist folgende: Zum Begriffe des vollendeten Weltbesten wird eine vollkommene, nach dem Verhältnisse der Subor-

dina-

dination statt findende Zusammenstimmung der Sittlichkeit mit Glückseligkeit erfodert, so daß es endlichen Vernunftwesen in dem Grade wohl ergehe, in welchem Sie sittlich gut sind; also eine Zusammenstimmung der Natur zu dem ganzen Zwecke, und zum wesentlichen Bestimmungsgrunde des Willens eines endlichen Vernunftwesens. Nun kann ein endliches Vernunftwesen diese Zusammenstimmung nicht selbst bewürken. Denn ein solches Wesen, als ein zur Welt als Theil gehöriges, und daher von ihr abhängiges, kann durch seinen Willen nicht Ursache der Natur seyn, und Sie sonach auch nicht, was seine Glückseligkeit betrifft, mit seinen practischen Grundsätzen aus eigenen Kräften durchgängig einstimmig machen. Auch ist dieser Zusammenhang nicht schon an sich nothwendig. Denn die Gesetzgebung der Natur, und jene der Freyheit sind unter sich heterogen, folglich nicht schon an sich nothwendig zusammenstimmend. Also ist jene Zusammenstimmung, als möglich, nur unter der Voraussetzung des Daseyns einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesammten Natur, welche den Grund dieses Zusammenhangs enthalte, unserer Vernunft denkbar. Diese oberste Ursache aber soll den Grund dieser Uebereinstimmung der Natur mit der Vorstellung des Vernunftgesetzes, so fern die vernünftigen Wesen es sich zum obersten Bestimmungsgrunde des Willens setzen, (mit ihrer Sittlichkeit, oder moralischen Gesinnung) enthalten. Also muß Sie eine der moralischen Gesinnung gemäße Caussalität haben, folglich der Handlungen nach der Vorstellung von Gesetzen fähig

d. i.

d. i. eine Intelligenz und zwar eine moralische, (weil ihre Caussalität als eine der moralischen Gesinnung gemäße gedacht werden muß), allwissende (weil Sie, als die Gesinnungen, von denen allein die Moralität abhängt, kennend gedacht werden muß), allgegenwärtige (damit Sie unmittelbar allem Bedürfnisse, welches das höchste Weltbeste erfodert, nahe sey Kritik r. V. 843) ewige (damit in keiner Zeit die Uebereinstimmung der Natur und Freyheit ermangele Kritik r. V. l. c.) und allmächtige (damit die ganze Natur, und deren Beziehung auf Sittlichkeit in der Welt ihr unterworfen sey Kritik r. V. l. c.) Intelligenz seyn. Ein solches Wesen aber nennen wir Gott: also ist die Möglichkeit, das vollendete Gut in der Welt zu bewürken, der Vernunft nur unter der Voraussetzung des Daseyns Gottes denkbar.

§ 67.

Daß diese Kantische Lehre vom Daseyn Gottes sich auf den moralischen Eudämonism gründe, ist in öffentlichen Schriften behauptet worden. Allein verstehet man unter Eudämonism überhaupt den Lehrbegriff der jenigen, welche die Glückseligkeit zum obersten Bestimmungsgrunde, und sonach das Glückseligkeitsprincip zum obersten Handlungsprincip machen, und unter dem moralischen Eudämonism ins besondere die Denkart der jenigen, welche nur eine gewisse moralische Glückseligkeit (ein sich selbst widersprechendes Unding) für den obersten Bewegungsgrund des

Willens halten*; so ist jene Behauptung offenbar falsch. Denn weit gefehlt, daß Kant deßwegen, weil er in den Begriff des vollendeten Guts in der Welt auch die Glückseligkeit, als Bestandtheil mit aufgenommen hat, in eben diese Glückseligkeit den obersten Bestimmungsgrund zum Handeln gelegt habe; so hat er vielmehr das Streben nach Glückseligkeit auf die Bedingung der Würdigkeit, ihrer theilhaftig zu seyn, eingeschränkt, und diese Würdigkeit auf die Sittlichkeit gegründet, sonach offenbar den Eudämonism in der angegebenen Bedeutung seiner Lehre vom Daseyn Gottes nicht untergelegt. Will man aber jene Behauptung nur in dieser Hinsicht gültig wissen, daß Kant den Glauben an Gottes Daseyn von dem Drange nach Glückseligkeit, die mit der sittlichen Güte der Gesinnung in Proportion stehe, abhängig gemacht habe; so läßt sichs zwar leicht begreifen, wie man durch die erste Ansicht dessen, was Kant über den Zusammenhang des Daseyns Gottes mit dem Begriffe des höchsten (vollendeten) Guts in seiner Kritik geschrieben hat, zu dieser Behauptung kommen konnte; allein bey näherer Betrachtung zeigt sichs, daß nicht die Glückseligkeitssucht, sondern die reine Pflichtgesinnung von ihm als Quelle des Glaubens an Gott angegeben werde.

Denn

---

* Das Unstatthafte, und Verkehrte im Verfahren des Eudämonisten hat Kant unter anderen Stellen auch in seiner Vorrede zu den metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre S. VII folg. auf die einleuchtendste Weise dargestellet.

Denn das lebendige Interesse an der **Pflicht**, das vollendete Gut in der Welt zu bewürken, ist nach ihm der Hauptgrund der Voraussetzung einer höchsten Intelligenz, oder das, was den Menschen zur Annahme der Gottheit nothwendig bestimmt, weil, wer von jener **Pflichtgesinnung** einmal **beherrscht** wird, (was mehr sagen will, als „wer **über jenes Pflichtgeboth nur raisonniret**) in sich das unerschütterlich feste Vertrauen hat, daß sein Bestreben, das vollendete Weltbeste zu bewürken, nicht **Effectlos** seyn werde, sonach die Bewürkung des vollendeten Guts in der Welt ihm möglich sey, und mithin auch das nach unserer Vernunft Einsicht allein zulängliche Princip dieser Möglichkeit d. i. **Gott** existire. Der **moralisch gut Gesinnte**, der die Bewürkung des vollendeten Guts in der Welt, als **Pflicht** anerkennt, setzt sich also durch diese seine moralische Sinnesart, und Handlungsweise selbst die **Gottheit**, er vergegenwärtigt sich die selbe in dem nämlichen Grade mehr, als sein Interesse an benannter Pflicht in ihm stärker, und herrschender wird, recht so, wie auch schon Jesus lehrte „Beati mundi corde, quoniam ipsi Deum videbunt Matth. V.“ und sonach verdienet die Kantische Lehre, so gedollmetscht, gewiß den Vorwurf nicht, daß Sie auf **Eudämonism** gebauet sey, und als solche die Gottheit nur als **Dienerinn der Neigungen, und Triebe** annehme. *

---

* Daß die Fichte'sche Schule mit dem Kantischen Begriffe des höchsten (vollendeten) Guts, und mit dem

§ 68.

So bin ich also durch die moralische Gesetzgebung meiner Vernunft genöthigt, die Unsterblichkeit der Seele, und das Daseyn Gottes, von welchen beyden Objecten die theoretische Vernunft nichts wissen konnte, anzunehmen, und Sie fest zu glauben. Zwar würde ich noch immer verpflichtet seyn, moralisch gut zu handeln, wenn ich auch auf diese beyden Gegenstände meines Glaubens nicht Rücksicht nehmen wollte. Denn Sie enthalten so wenig den Grund meiner Verbindlichkeit zur Tugend, daß vielmehr die ganze Würde derselben verloren gienge, wenn ich Sie von dieser Hinsicht abhängig machen wollte, und daß vielmehr die Anerkennung jener Verbindlichkeit schon vorher in Gesinnung übergegangen seyn muß, bevor der Glaube an Gott und Unsterblichkeit statt finden kann. Gleichwohl würde ich ohne Gott, und Unsterblichkeit die Möglichkeit nicht einsehen, den vollständigen Zweck, den das Moralgesetz in der Welt zu bewürken befiehlt, zu realisiren.

---

dem Gange Kants, durch den selben das Daseyn Gottes zu constituiren, nicht einverstanden sey, ist bekannt. Ihre Gründe findet man unter anderen in Fichte's Appellation, in seinem im philosophischen Journal (erstes Heft v. J. 1798) vorkommenden Aufsatze "Ueber den Grund unseres Glaubens an eine moralische Weltregierung" und in Schelling's: vom Ich" und dessen Briefe im Journale 1795.

siren. Ich würde mich zur standhaften Ausübung dessen, was die Bewürkung des vollendeten Guts fodert, zu schwach fühlen, und der Versuchung nicht widerstehen können, das Gesetz der Vernunft selbst in die Klasse der Unmöglichkeiten zu verweisen, und so allen Muth verlieren, die Forderungen des selben zu erfüllen. Es ist also ein wahres Bedürfniß für uns, ein zukünftiges Leben, und ein höchstes Wesen voraus zu setzen. Wir fodern (postuliren) beyde Objecte nothwendig, damit das Sittlichkeitsgesetz nach dem, was seinen Endzweck ausmacht, nicht in das Reich der Unmöglichkeiten zurückesinke. Aus dieser Ursache sind die beyden Grundwahrheiten aller Religion — Gott und Unsterblichkeit — Postulate der practischen Vernunft d. i. Sätze, die zwar an und für sich theoretisch sind, (in dem Sie das Seyn betreffen), und als solche weder pro noch contra bewiesen werden können (wie aus der Kritik der r. V. erhellet) die aber gleichwohl in practischer Absicht nothwendig sind, weil ohne Sie das Sittengesetz, seinem vollständigen Endzwecke nach, nicht erfüllet werden könnte; oder Gegenstände des nothwendigen moralischen Vernunftglaubens, der uns zwar keine objective Einsicht in das Wesen der Gottheit gibt, * und sich nicht jedem anderen, auch

---

* Die Begriffe, durch welche Gott von dem Moralischgläubigen gedacht wird, bezeichnen, wie sich H. Beck ausdrückt, nur die Art und Weise, auf welche der sittlich gut gesinnte Mensch sich die Erreichung des Ziels

auch nicht moralisch gesinnten, andemonstriren läßt; gleichwohl für die Zwecke des moralisch Gesinnten vollkommen zulangt, und bey ihm die nämliche Gewißheit gründet, als nur immer von dem Wissen aus objectiven Gründen erwartet werden kann, ja dem Wissen noch darin vorgehet, daß er nicht, wie dieses, durch Gegengründe bestritten werden kann. Denn gegen das lebendige Interesse am Pflichtgebothe, und die aus dem selben fließende Voraussetzung der Gottheit, und Unsterblichkeit läßt sich Nichts aus objectiven Gründen vernünfteln. Ein einziges „non liquet“ ist dem moralisch Gesinnten zulänglich, sich gegen alle Einwendungen zu schützen.

§ 69.

Diese Hauptgedanken der Elementarlehre der practischen Vernunft Kritik mögen nun hinlänglich seyn, um den Gang kenntlich zu machen, den Kant einschlug, um den Ideen der theoretischen Vernunft Gott, Freyheit, und Unsterblichkeit objective Realität zu verschaffen. Wir haben gesehen, daß er diese Gegenstände

---

Ziels aller seiner Bestrebungen denkt. Er denkt Gott nach der Analogie mit seiner intelligenten Natur, aber nicht nach der constitutiven, sondern nur regulativen Analogie, und läuft so nicht Gefahr, in den dogmatischen Anthropomorphism zu verfallen, der zu den Ungeheuern der regellosen Einbildungskraft gehöret.

stände aus dem Felde der theoretischen Vernunft ausgehoben, und in das Gebieth der practischen versetzt habe, — daß er die theoretischen Beweise für dieselbe als unzulänglich erkläret, und statt ihrer die Sittlichkeit des Subjectes als Erkenntniß Grund aufgestellet habe — daß also zwischen der Kritik der theoretischen, und practischen Vernunft in dieser Hinsicht der engste Zusammenhang statt finde, auf den man folglich nothwendig Rücksicht machen muß, um über den Werth des ganzen Systems nicht einseitig zu urtheilen, wenn von Gott ꝛc. die Rede ist, und das selbe nicht ohne Grund als für Moral, Religion, und Staat nachtheilig zu verschreien.

Ende des zweyten Theiles.

Verbesserungen.

Seite	Zeile	statt	lies
XI	— 5	Darsteller	— nicht gegnerischen Darsteller
12	— 3	specus fori	— specus, fori
32	— 13	Kanten	— Kant
35	— 11	metaphysischen	— metaphysischen, und überhaupt zur Material Philosophie gehörigen
33	— 8	nur	— hier nur
52	— 17	untetzog	— unterzog
66	— 3	durch die	— durch
69	— 3	à piori	— a priori
80	— 24	das Ganze	— d. i. das Ganze
87	— 2	einen anderen Sinn	— eine nur negative Auflösung
88	— 7	zukommt	— zukomme
—	— 9	setzen	— setzten
89	— 22	sey	— seyn
—	— 27	erhellet:)	— erhellet):)
90	— 12	Begriffe.)	— Begriffe).
92	— 25	mit der Darstellung	— mit der Kürze der Darstellung
97	— 9	vollstandig	— vollständig
101	— 28	hypothetischen	— hypothetischen, und disjunctiven
107	— 9	apodictische, problematische, assertorische	— problematische, assertorische, apodictische.
—	— 20	allein diese	— diese also
109	— 4	objectivisch	— objectiv
117	— 21	Kraft der Handlung	— Kraft, der Handlung
123	— 13	worden	— werden
140	— 19	Scheme	— Schema
186	— 24	Madalität	— Modalität
195	— 23	der Vernunft	— dem Verstande
208	— 13	machten	— machte.
224	— 11	Realtät	— Realität.
—	— 20	es	— er
234	— 22	Daseyn	— Seyn
253	— 6	Vorstellig	— vorstellig
256	— 7	oportet	— ein oportet
257	— 6	(necessitiret	— (necessitiret)

Seite	Zeile	statt	lies
258	— 7	arbiter idem,	— arbiter idem
260	— 24	materialiſches	— materiales
264	— 28	kõnen	— können
267	— 16	beſtimmte	— beſtimmende
269	— 2	verborgen	— verbergen
271	— 8	darbet	— darbet oft
272	— 27	Smith	— Smith,
273	— 6	Verbindlichkrit	— Verbindlichkeit
290	— 15	Perſon	— Perſonen
292	— 7	beſtimmte	— beſtimmende
293	— 27	aus	— auf
—	— 28	Weſens	— Weſens führt,
294	— 9	Vorſtellung	— vorſtellig
297	— 3	Seelenruhe	— Seelenunruhe
—	— 17	Allein	— allein
299	— 22	weitläufigte	— weitläufige
300	— 18	Grund	— als Grund
302	— 14	daß	— das
303	— 30	äußeren	— unſeren
305	— 11	jedes	— jenes
321	— 18	Tugendpflicht	— der Tugendpflicht
328	— 14	müſſen	— müſſe
333	— 19	eingeſchränkt	— einſchränkt
334	— 7	ablegt	— abgelegt
341	— 3	entſpringen	— entſpringe
—	— 11	Geſetze	— Geſetze)
—	— 13	Guts	— höchſten Guts
342	— 6	Willen	— Wollen
—	— 21	als zu	— als
—	— 25	hervorbringbares	— hervorbringbares, oder umgekehrt,
346	— 12	(ſupremum)	— ſupremum)
348	— 20	was	— weil
—	— 22	philoſophico	— pſychologico

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Metz, Andreas,

Darstellung der Hauptmomente der Elementarlehre der Kantischen Kritik der reinen Vernunft

Bamberg u.a. 1802

Ph.u. 355
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046464-2